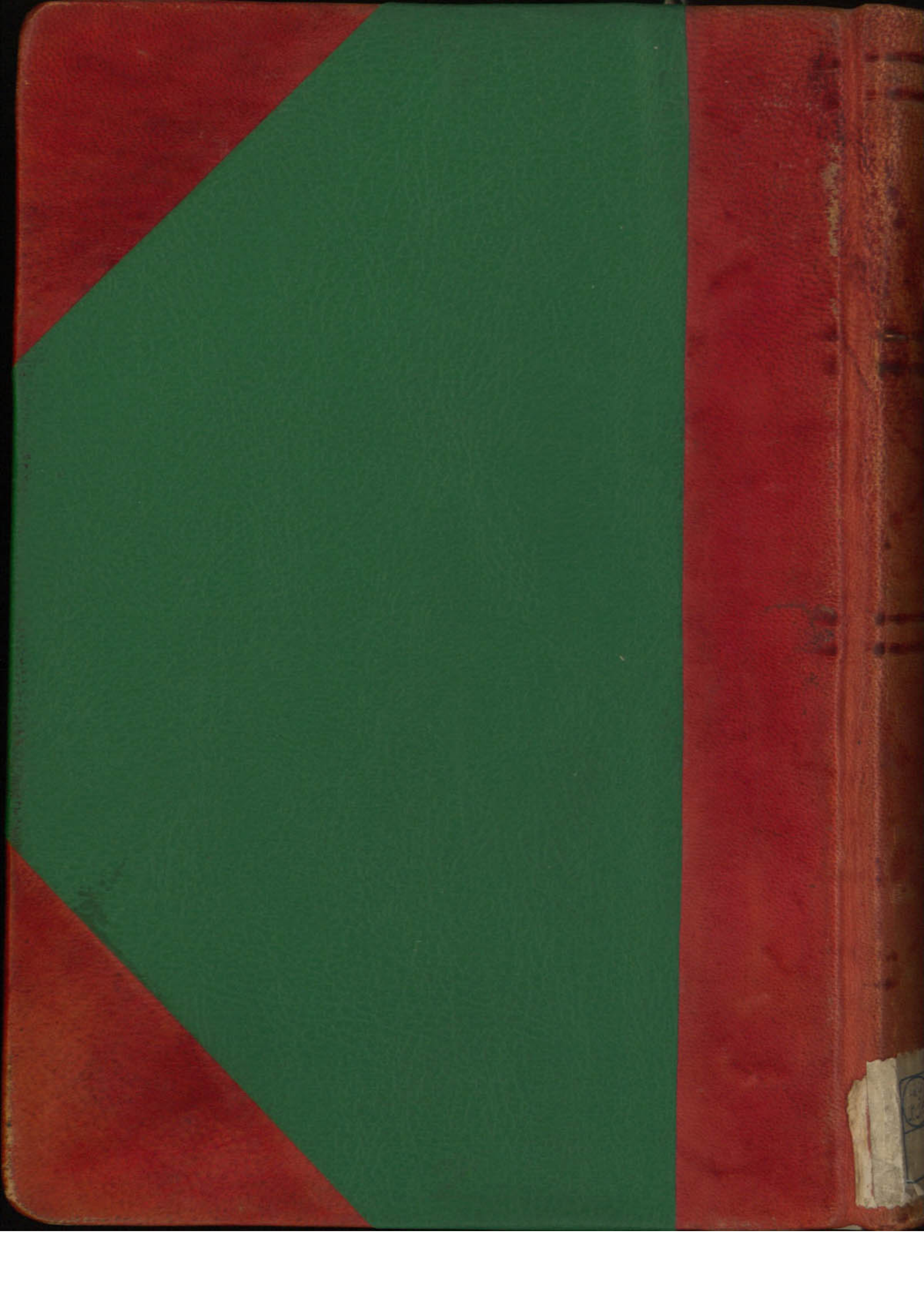
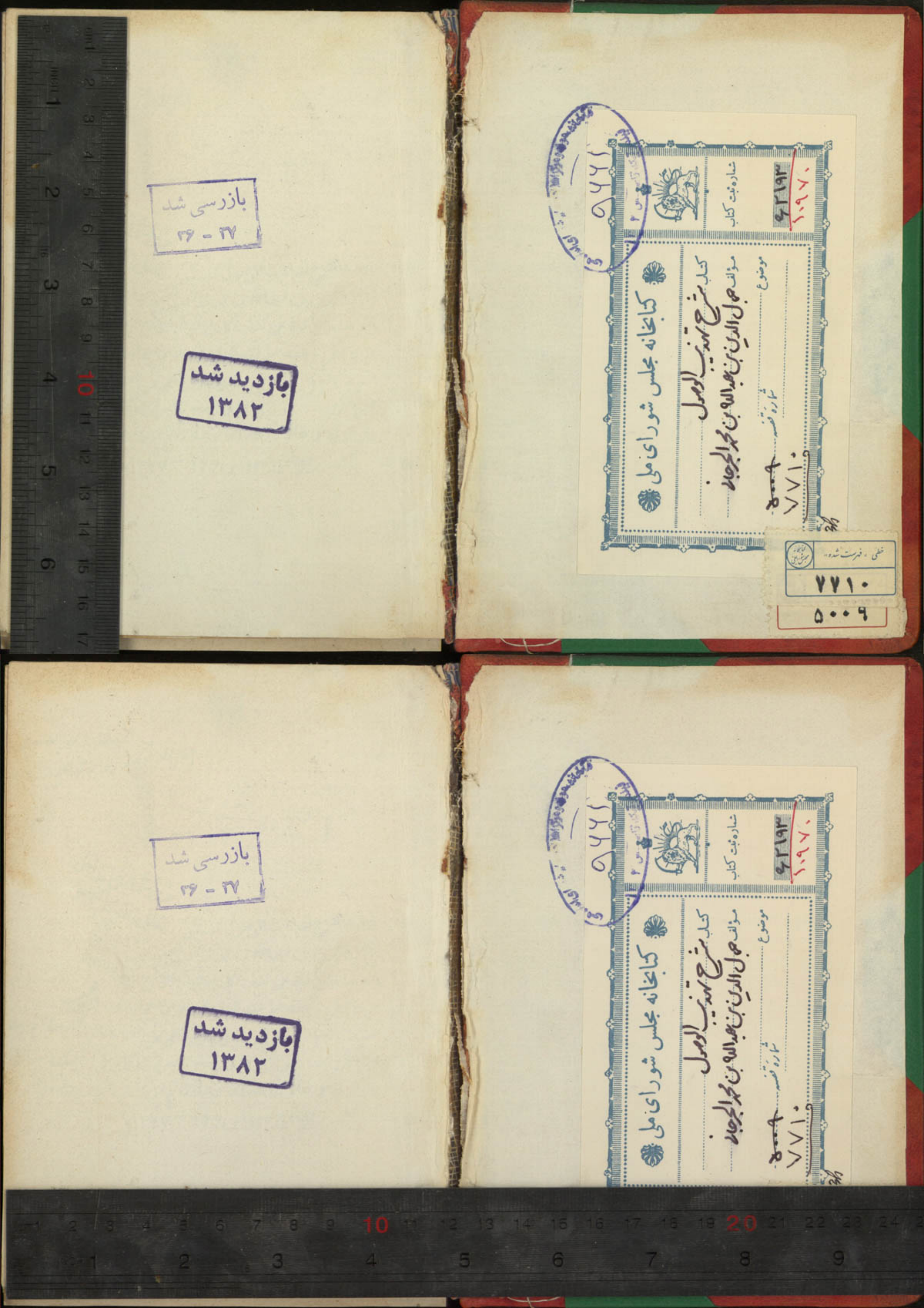
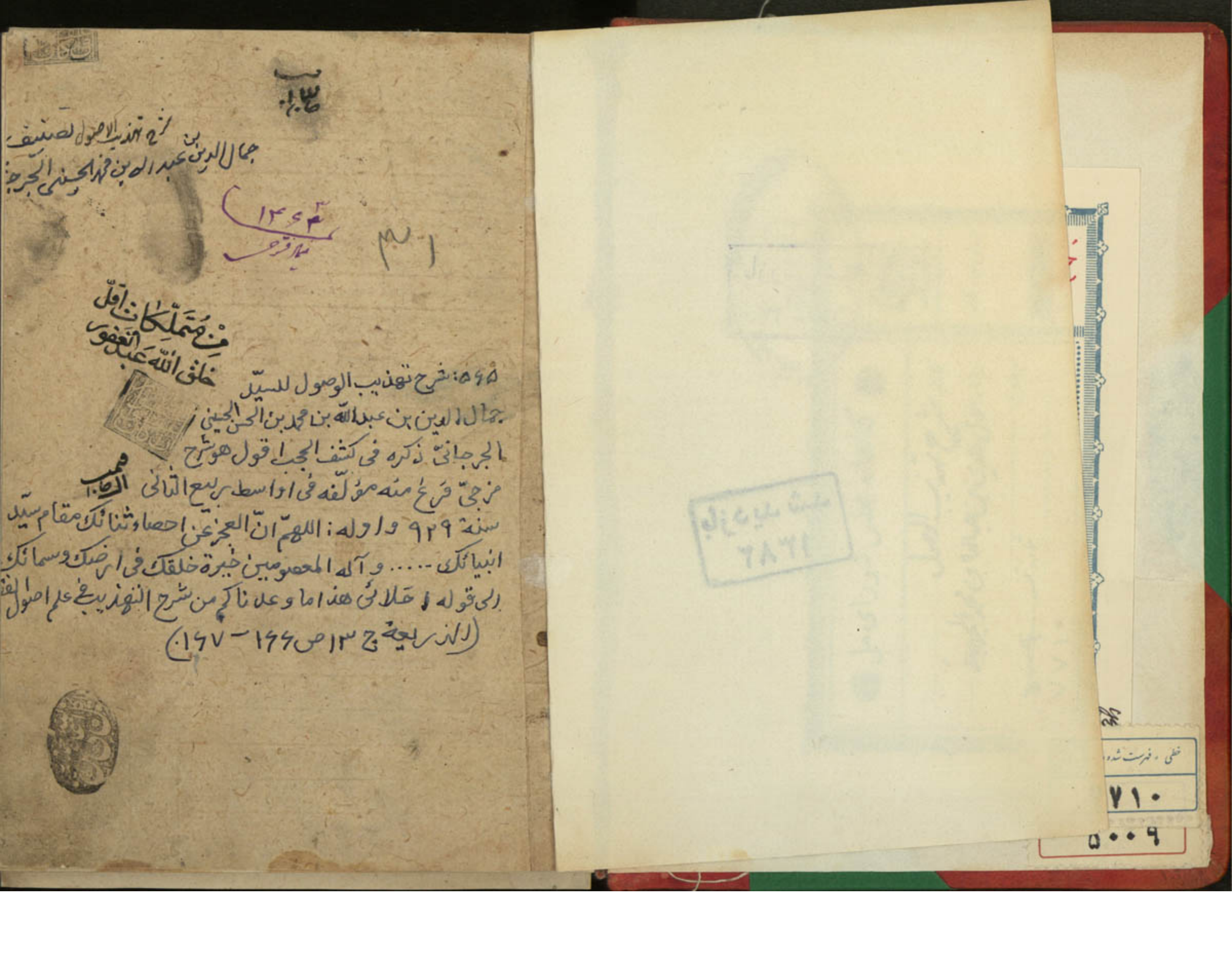
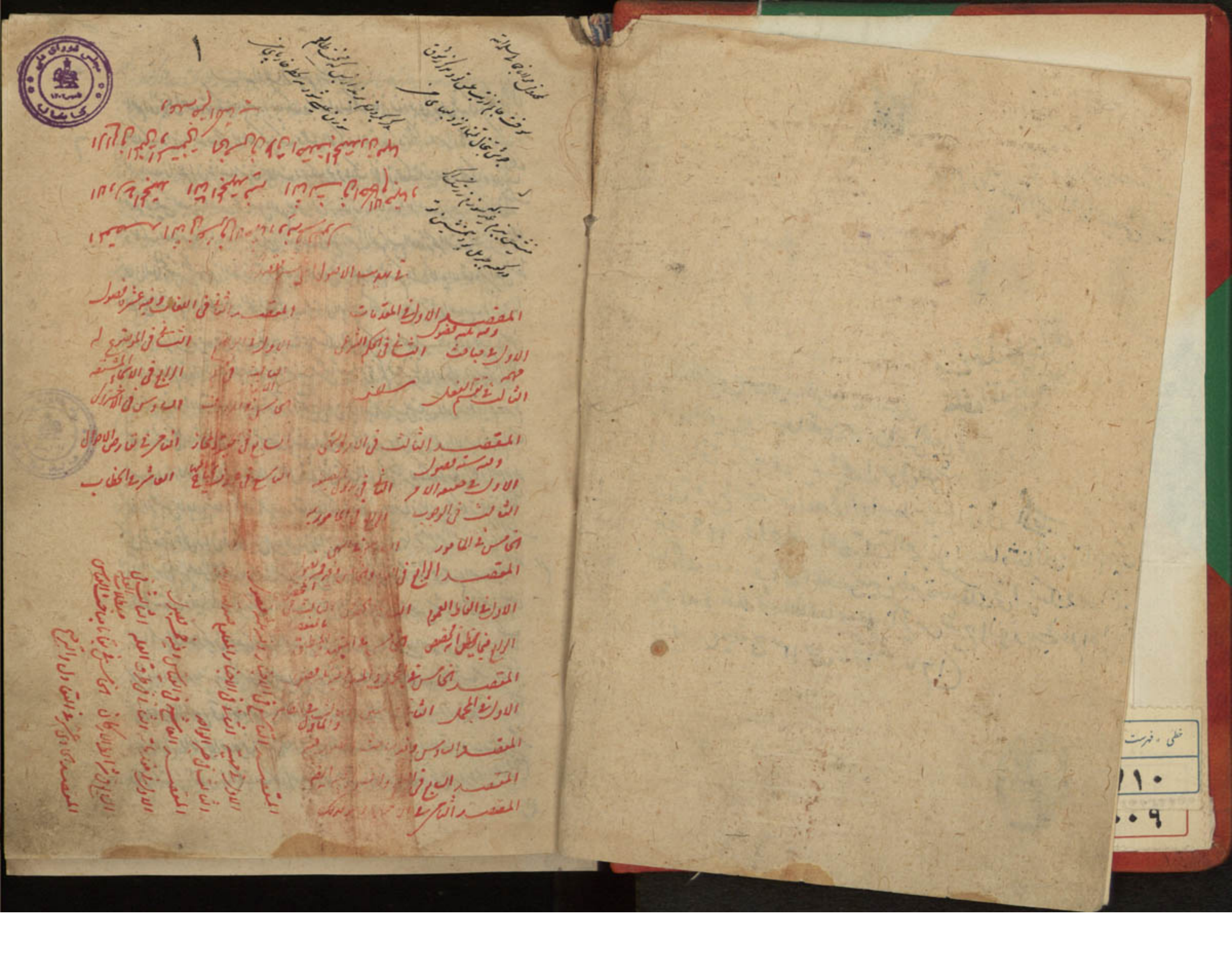




بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۹۲۱۹۳
۱۰۹۷۰
کتاب شرح تهذیب الاصول
مؤلف جمال الدین بن عبدالله بن محمد الجرجانی
موضوع
شماره قفسه
۷۷۱۰
خطی - فهرست شده
۷۷۱۰
۵۰۰۶


شرح تهذيب الاصول لصنيف
جمال الدين بن عبد الله بن محمد الحسيني الجرجانی
۱۳۰۴
۳۱
من متملكات اقل
خلق الله عبد الغفور
۵۶۵: شرح تهذيب الوصول للسيد
جمال الدين بن عبد الله بن محمد بن الحسن الحسيني
الجرجاني ذكره في كشف الحجب اقول هو شرح
مزجي فرغ منه مؤلفه في اواسط ربيع الثاني
سنة ۹۲۹ واوله: اللهم ان العجز عن احصاء ثنائك مقام سيد
انبيائك ...... وآله المعصومين خيرة خلقك في ارضك وسمائك
الى قوله: فلاني هذا اما وعلانا كم من شرح التهذيب في علم اصول الفقه
(الذريعة ج ۱۳ ص ۱۶۶ - ۱۶۷)
خطی ، فهرست شده
۷۱۰
۵۰۰۶





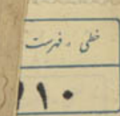
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اللهم ان العجز عن احصاء ثنائك مقام سيد انبيائك وسند اوليائك فانى لنا دعوى النهوض بحمدك وان نشكر على جميل
عطائك واين لاحد حد الحمد على عظم كبريائك وجميل آلائك ما للتراب وسماء مجدك وسرادقات بهائك ما
للذباب والطيران في فضاء مشرق سبحات وجهك مع قربائك فكان حمدك حقيق بساحة مجدك وعلائك كونك
صلوة تليق بصفوة اصفيائك فصل اللهم على محمد المختار ولانباء انبيائك وآله المعصومين خيرة خلقك في ارضك
وسمائك اخلاصي بها اما وعدناكم من شرح التهذيب في علم اصول الفقه للشيخ العلامة بحر الفقهاء افضل المتاخرين
جمال العلماء المحققين الحسن بن المطهر قدس الله سره الا نور علا وفي قمتين حكم وطبق ملتمسكم مثل الكلام الاقوام من اللآلي المنظوم
على ابلغ انتظام رافعا عن وجوه المخدرات الحجاب مميزا في ابواب الكتاب بين القشر واللباب لم آل جهدا
في تحرير السؤال وتوضيح حق الجواب فيما يجاب ناهجا مسلك الحق سالكا منهج الصواب فان ورد عليكم في بعض
الابواب ما لم تجدوا اثرا عنه في مطاوي ما صنف من كتاب او نح لكم فيه من نتائج الافكار ما استغربه الالباب



الذين سبقونا اولا الانظار والابصار فلا تكونوا متعجبين ان ربنا الفياض ليس بضنين وان الله في ايام دهركم
نفحات ليس كلها وقفا على من فات فيمنحه ان شاء الله المهرة الفضلاء وان اكثرته لجبلة الاغبياء الجهلة الذي
ليس له دواء الا عذرا ان وقع فيها خطاء او خطل فمثلي مثل ذلك في الا ما قل من لا ما كان في زمان كان العلم لاهله
عارا او الجهل للاعلام شعارا وكان من بيده مقاليد الملك برقاب الانسان يسرع الحركات حافظا للزمان
لكن في خدمته في كل زمان في محاسن بل في كل ان في اين فان وقع ... هذا في معرض القبول فمن كان الرسول
وآل الرسول عليهم صلوات الله ما دامت الشمس في الطلوع والافول فاني كنت مستمدا من هممهم واضعا وجه الهمة على قدم مهم
والله المستعان وعليه التكلان رتب الترتيب لغة جعل الشيء في مرتبة وعرفا جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق
عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتاخير والحكم على الله ... مدح الكتاب
بوقوع ابوابه في درجاته هذا على المشهور بين المحصلين من معنى الترتيب وفهم من القاموس ان الترتيب جعل الشيء احد اجناسه
ثانيهما اول الا السريع في الغاء العرب وكذا ثم فعلى الاول يكون المعنى ثبت الكتاب وقرره على مقاصد اربعة عشر
زرعت الكتاب والحكم على احد هذين المعنيين خال عن مدح الكتاب لكنه يمكن ان يتبع في ربط قوله على مقاصد بالترتيب
غير ضم الاشتمال في نظاره في هذا الكتاب كان الاولى الاضمار حيث ذكر الكتاب قبله لكن الاظهار في محل الاضمار للتعظيم

راح



فلذا

رجع الضمير الى علم الاصول وان كان الى ... يتوهم بعيد التوله ورت فيه ارجع الضمير فيه الى الكتاب وذكر لفظ هذا العلم
اشارة الى ان المص غير الاسلوب في هذا الكتاب بالنسبة الى سائر كتبه الذي صنف في هذا العلم وهذا ايضا الاسباب الى ز
٢ ايضا على مقاصد اثني عشر الاول في المقدمات الثاني في اللغات الثالث في الامر والنهي الرابع في العام و
والخاص الخامس في المجمل والمبين السادس في الافعال السابع في النسخ الثامن في الاجماع التاسع في الاخبار العاشر
في القياس الحادي عشر في التعادل والترجيح الثاني عشر في الاجتهاد الاول في المقدمات يطلق المقدمة على ما يتوقف
عليه الشروع ولا يناسب الحمل عليه ههنا سواء اريد التوقف في اصل الشروع او بالبصيرة لذكر كثير من المبادي فيها وعلى
ما يتوقف عليه المباحث الآتية وهو المناسب هنا واطلق ابن الحاجب في مختصره المبادي على ما يشتمل المقدمة
والمبادي الاصطلاحية قال العلامة التفتازاني المراد بالمبادي المعنى اللغوي اي ما يبتدأ به قبل الشروع في مقاصد
العلم او اطلق المبادي على المقدمة تغليبا ويمكن حمل هذا التوجيه في لفظ المقدمات وذكر المقدمات بلفظ
الجمع اشارة الى تنوع الاقسام اذ بعضها مقدمة الشروع وبعضها مبادي العلم وفيه فصول ثلثة الاول في
مباحث مهمة ذكر في هذا المبحث ماهية العلم والتصديق بفائدته والتصديق بموضوعه موضوعه ومرتبة العلم
وان هذا العلم واجب على الكفاية واشار الى المبادي التصورية والتصديقية والى مسائله اجمالا
بل كانه اشير الى اجزاء العلم الثلثة الموضوع والمسائل والمبادي والباقي توابع لجزء التعريف ووجه
الاهتمام بهذه المباحث ان اريد بالبحث مطلق الفحص الشامل للتصور والتصديق ان الشروع في العلم لان
تصوره والتصديق بفائدته اما غير ممكن او غير مستحسن على تقدير ارادة التصور بالرسم والتصديق بالفائدة المعتدة
بها المترتبة والتصديق بالموضوعية وسائر ما ذكر من قبيل الاستحسان ولا يستحسن الشروع في المسائل بدونها
وان اريد بالبحث اثبات المحمول للموضوع فذكر ماهية العلم اما للتغليب او تبعا والثاني غير ملائم تصور المركب
يستلزم تصور مفرداته قال المص في النهاية لما كان اصول الفقه مركبا ومعرفة المركب مسبوقة بمعرفة الاجزاء لان
كل جزء من المركب الذي لا جلد وقع فيه التركيب وجب معرفة هذين الموضوعين ولا يخفى ما في ظاهر الكلام ثم ان
عبارة المص هنا حيث قال يستلزم وعبارته هناك حيث قال مسبوقة متغايرة والاول ما قال في النهاية
لان الغرض عذر بعدم توقف الذهن والاستلزام لا يستلزم واعلم ان اطلاق المفردات بصيغة الجمع اما باعتبار
موارد التركيب لو اريد كل المركبات او المراد ما فوق الواحد كما يفهم من عبارة النهاية او باعتبار تغليب

المبادی علی التصوری لا مطلقا لان کل وجه لان الوجوه غیر متناهیه لعدم تناهی الاسلوب والاضافات
فی کل شیء فلا یمکن التصور من کل وجه بل من حیث هی صالحه للترکیب ای یستلزم تصور المرکب تصور مفرداته
من حیث ان المفردات صالحه للترکیب فلا یلزم تعقل المفردات الا من تلک الحیثیه وفیه بحث اذ تعقل المرکب لا
الحیوان الناطق لا یستلزم تعقل الحیوان او الناطق من حیث انه صالح للترکیب او لوازم ذلک انما یلزم لمن
رکب المرکب لا لکل من تعقل وایضا لیس توقف الاصول والفقه فیما یاتی من تلک الحیثیه علی انه لو یلزم فی معرفة لزم ذلک هم
الوصیات اذ یلزم فی معرفة الحیوان من تلک الحیثیه تامل والحق ان اللازم فی معرفة المرکب علی وجه التفصیل
معرفة اجزاء المرکب بوجه ما ولعل مراد المص ههنا وفی النهایه لیس من قید الحیثیه ما یتبادر الیه الفهم بل المراد
ملاحظة الاجزاء لیس اجمالا لا یکفی فی الترکیب فعلی هذا یکون المراد بالمرکب ما هو الملحوظ تفصیلا لکن ما کان
الکلام فی تصور المرکب بصورة من حیث انه مرکب مفصل لا یحتاج الی التقیید فالاصول لغة ما ای اشیاء
ینبنی علیها ای علی تلک الاشیاء غیرها والمراد توقیف الاصل اذ معنی صیغة الجمع معلوم ویراد بلفظ ما الشیء
لکن الاول ملائم بالعباره وعرفا الادله فی الشرح العضدی وذلک لان الاصل فی العرف یتی للراجح
فیتی الاصل الحقیقه والمستصحب تقی تعارض الاصل والظ والقاعده الکلیه تق لنا اصل وهی ان الاهل
مقدم علی الظ وللدلیل فیتی الاصل فی هذه المسئله الکتاب والسنه واذا اضیف الی العلم فالمراد
دلیله اقول اذا ارید بالعلم العلم المضاف الیه الکل المسائل والتصدیقات دعوی تبادر الدلیل من الاصل
غیر بعیده اما اذا ارید بالعرف فی قولهم اصول الفقه التمهید کما صرح به المص والشارح هنالک فلا تناسب
هذه الدعوی اذ لا یلائم اذ الادله التمهید والفقه لغه الفهم فیل الفقه صفه من فقه بضم العین معناه صار الفقه له
سجیه ولیس مشتقا من فقه بالکسر ای فهم ولا من فقه بالفتح ای سبق غیره الی الفهم لما تقرر فی علم الصرف ان
قیاسه فانه نظهر ان الفقه یدل علی الفعه وزیادة کونه سجیه واستدل المص فی النهایه وغیره فی غیرها ان الفقه معناه
الفهم لقوله تعالی ولکن لا تفقهون تسبیحهم ای لا تفهمون وقوله تعالی ما نفقه وعلی ما قیل لا یتم الاستدلال لان المتقدم
بیان معنی الفقه الذی هو ماخذ الاشتقاق الفقه من غیر فعل بضم العین وان الفقه یطلق علی العلم والفهم وعرفا
العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه المستدل علی اعیانها بحیث لا یعلم کونها من الدین ضرورة العلم قد اختلف فی معناه
والمحا رعند اهل الشرع هو التصدیق الیقینی والتصور والحکم یطلق علی معان القضیه ومحمولها وادراکها و

العضد حج

ونسبتها التامة وعلی الامور الخمسه التی هی الوجوب والندب والحرمه والکراهه والاباحه وعلی علم الله تعالی
علی ما سیجی والمراد بالشرعیه الماخوذ من الشرع ویمکن ان یراد الاعم من شرعنا وشرع من قبلنا او بحکم شرعنا
لانه المتبادر والمراد بالفرعیه الاحکام الماخوذه من الشرع المتعلقه بکیفیة عمل فی الشرح الاحکام قد لا یوخذ
من الشرع کالتماثل والاختلاف وقد یوخذ منه ولکن اما اعتقادیه لا تتعلق بکیفیة عمل وتسمی اصلیه او عملیه
وتتعلق بها وتسمی فرعیه والمراد بقوله المستدل علی اعیانها المستدل علی کل مسئله بدلیل دلیل لا کما
یستدل المقلد علی جمیع مسائل الفقه المختلفه فیها بان هذه ما افتی به المجتهد وکل ما هو کذلک فهو واجب العمل
فان هذا لیس استدلالا باعیانها والمراد بقوله بحیث لا یعلم کونها من الدین ضرورة ان لا یکون
الاحکام الشرعیه المستدل علی اعیانها من الاحکام التی یکون العلم بکونها من الدین ضروریا فخرج العلم
بالذوات بقید الاحکام خرج العلم بذات زید وکذا خرج العلم بالصفات غیر الاحکام لکن هذه العباره
لا تلائم لما سیاتی ان المراد بالعلم التهیو لانه لیس المراد بالعلم بالذات التهیو اذ لا تلائم التهیو بالذوات
بل لا یلائم التهیو بالاحکام بل اللائق ان یقال المراد مجموع العلم بالاحکام تهیو الاحکام وقع لا یلائم هذه
العباره وبالاحکام العقلیه کالتماثل والاختلاف وانما خرج الاحکام العقلیه بقوله الشرعیه لکن توجیه
ان المراد بالشرعیه ما استفید من الشرع اما بالنقل عنه او التقریر لیدخل الاباحه لانه حکم عقلی عند المص
والمعتزله بل عند الاشاعره علی ما سیجی فیدخل اکثر الاحکام العقلیه کمسائل علم الکلام وکذا مسائل
النحو ولعله یلتزمه المص حیث لم یخرج مسائل اصول الفقه من الفرعیه فی المراد بالاحکام العقلیه العقلیه
الصرفه بحیث لا یکون للشرع فیها مدخل بل قد یکون مخالفا للشرع کقدم العالم وایجاب الصانع تعالی عن
ذلک لکن یبقی ان النحو والمنطق قد یدخل فی الشرعیه لانها تتعلق بکیفیة عمل ان عممنا العمل من الظاهری الفرعیه ظ
والباطنی وان خصصنا بالظاهری یبقی النحو والصرف لانه للعصمه عن الخطا فی اللفظ وایراد المرکب
محفوظا عن الخطا عمل قلت لعلهم ارادوا بالتعلق بکیفیة عمل ان یکون العمل هو الموضوع ویمکن
النحو مثلا داخلا فی الاصلیه ویجاب ان الاقسام المعتبره للشرعیه اصلیه وفرعیه وکون الاجماع حجة
وخبر الواحد حجة ونظایرهما مثل قول الصحابه حجة والاستصحاب حجة وقول اهل المدینة حجة واما
ان امثال ذلک من مسائل اصول الفقه وغیرها خرج بقید الفرعیه لان المراد بالفرعیه الحکم الماخوذ من الشرع المتعلق

عمل والمسائل الاصولية سواء كانت كلامية او غيرها لا يتعلق بكيفية عمل وفيه انه ان عمم كيفية العمل من اعمال القلب يدخل فيه
يجب الاعتقاد بوجوب وجوده وكذا قولنا يجب اعتقاد حجية الاجماع والعمل بخبر الواحد ونظائره وان
خص بعمل الجوارح يشكل الامر ببعض مسائل الفقه كقولهم النية واجبة وسيجي زيادة تفصيل ذلك علم المقلد اي
علم المقلد بقول المستدل على اعيانها فان المراد ان يستدل على مسئلة بدليل دليل وقد يطلق اعتقاد
المقلد ويراد به علم لم يكن بديهيا في نفسه ولا حصل بدليل وقد يطلق المقلد في مقابلة المجتهد سواء كان علمه
بدليل اولا والمراد هنا الثاني في صورة يكون علمه بدليل كما اذا رتب بعد الاستفتاء وهذا ما افتى به المجتهد و
كل ما هو كذلك واجب العمل اقول فيه بحث اذ حصول العلم بالمقدمتين المذكورتين غير ظاهر اذ المقلد في دعواه
هذا ما افتى به المجتهد لا يلزم ان يكون عالما يقينا بل انما يعلم اجتهاد المجتهد غالبا بالشياع وهو لا يفيد العلم او شهادة
عدلين وهو ايضا كذلك وكذا ايضا قس في الكبرى على ما يجي وكذا خرج الاصول الضرورية اي العلم بها بقوله بحيث
لا يعلم كونها من الدين ضرورة كالصلوة اي الصلوة واجبة والزكوة اي الزكوة واجبة قد يتوهم خروج علم الله
وعلم الرسول عليه السلم والملائكة عليهم السلم بهذا القيد لانها لا تحصل من الدليل وفيه ان الضرورة لا يطلق على علم الله
وقد يجاب بان علم الله من حيث هو علم الله ليس مستندا الى علة فهو خارج من هذه الحيثية عن قوله المستدل عليها
اذ المراد من حيث هو كذلك وقيل بخروج امثال هذا العلم بقوله المستدل عليها لان علم الله ليس مستندا الى علة لانه
بالحقيقة تشخص آخر من العلم وفيه ان من علم مسئلة بدليل ثم نسي الدليل والمسئلة ثم حصل له العلم بمثل التذكر من غير
دليل فان هذا العلم يلزم ان لا يكون من الفقه ويمكن ان يقال انا اذا اردنا بالعلم التهيؤ يخرج علم الله لان الفقهاء
لا يفرقون ان علم الله غير علمنا ويحكمون بانه تشخص واحد قيل بقول المصنف المستدل عليها خرج الاصول الضرورية
فلا يناسب اخراجها بقوله بحيث الخ وفيه ان اصل الاصول يمكن ان يعلم بالدليل ثم كونها من الدين يعلم بالضرورة
على انا لا نسلم ان الضرورة ههنا بمعنى البديهية كما يفهم من كلام بعض الافاضل على ما يجي بعيد والدليل المستفاد من
قول المصنف المستدل عليها ان كان بالمعنى الذي ذكره فيما بعد يشكل الامر في الفقه اذ ليس على كل مسئلة دليل يفيد
العلم وان كان المراد بها الامارة كما قال ابن الحاجب في مختصره لورد ههنا سوال هو ان بعض مسائل الفقه لا
بما يفيد العلم واجيب بان ما كان مستنبطا من القطعيات كالاجماع الذي بلغ اصله عدد التواتر او كالنص
الذي من الكتاب يدل قطعا بالقرائن والسنة المتواترة كذلك قليل جدا او هو من ضروريات الدين وليس من الفقه كذا

هكذا قيل وفيه بحث لانه ليس كل ما استفيد من الدليل القطعي من الضروريات وكيف لا وسيجي ان الفقه معلوم يقينا نظرا الى
علمه الدليل المفيد للعلم وبهذا خرج الجواب عن الاشكال ثم كلام المصنف في تعريف الاجتهاد يشعر بان الفقه يتعلق بالظن
تامل ايضا دليل العقل عند المصنف من ادلة الفقه وايضا دلالة عدم التأفيف مثلا على عدم الضرب يقيني وليس
تحريم ضرب الابوين من الضروريات ولو قيل ان الدليل اعم من القبيلتين يتوجه عليه وعلى ارادة الامارة انه
خلاف ما عرف به المصنف بعيد في هذا المبحث وايضا شيء لم لا يعدون الاحكام الضرورية منه كما ذكر اهل الكلام
مسئلة حشر الاجساد فيه وعدوا منه وكذا المسائل البديهية في الكلام والمنطق مع انه بعضهم ذلك ان الفقه
علم باحث عن افعال المكلفين من حيث الاحكام اعلم ان الاحكام لو حمل في التعريف المذكور على الاحكام الخمسة
يكون لفظ الفرعية بل الشرعية مما لا يحتاج اليه احتياجا كليا الا ان يقال الاعتقاد بوجود الصانع واجب مسئلة كلامية
فيحتاج لقيد الفرعية وشرع من قبلنا يحتاج بقيد الشرعية اذ المراد شرعنا الا ان المصنف حمل الاحكام على مطلق القضايا او
النسب التامة كما هو صريح كلامه لكن يلزم اطلاق المشترك على احد المعاني بلا قرينة ويمكن ان يقال العلم بالاحكام
الحكم صح يتبادر منه القضايا وفيه ان العلم اريد به التهيؤ وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم هذا جواب سوال مشهور وهو ان العلم
كما مر هو التصديق اليقيني والتصور والفقه من باب الظنون فكيف يصح اخذ العلم في تعريفه كما مر وملخص الجواب ان
الفقه من اقسام العلم وان وقع في مقدماته الظن وتحرير المقام ان المجتهد بعد ما تعلق ظنه بحكم يرتب دليلا هكذا
هذا ما تعلق به ظن المجتهد وكل ما تعلق به ظن المجتهد واجب العمل ويؤخذ نتيجة وهو قولنا هذا واجب العمل
والمقدمتان قطعيتان اما الاولى فلانها وجدانية كادراكنا الجوع والعطش واما الثانية فهي اجماعية هكذا قالوا لوا
وفيه بحث اما اولا فاقول ان المجتهد اذا ظن انه مجتهد وجب عليه العمل برايه فالمقدمة الاولى ظنية
ويمكن ان يقال ان ظن الاجتهاد يوجب كونه مجتهدا بحسب الشرع ويصح تقييدنا ان هذا ما تعلق به ظن المجتهد فان ن
من تعلق الظن باجتهاده فهو مجتهد يقينا شرعا تامل واما ثانيا فلان المقدمة الثانية قد اورد عليها ان
الاجماع لا يفيد الا الظن في هذه الصورة واجيب عنه بان هذه المقدمة متواترة بالمعنى فهو يقينية هكذا قال
صاحب التلويح واقول فيه بحث اذ دعوى ان قول مالك او الشافعي مثلا واجب العمل بالتواتر في نفس الامر
غير مقبول بل المخالف لهما يدعي انه لا يجب العمل بقولهما وايضا النتيجة اعني هذا الحكم واجب العمل غير الحكم المستدل عليه
مثلا اذا استدل المستدل على ان التسليم في الصلوة الواجبة واجب يلزم الظن به اذ دليله قول النبي صلى الله عليه وآله

تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وهو لو افاد انما يفيد الظن فاذ الوحظ بعد هذا الظن المقدمتان اعني قولنا
هذا ما علق به ظن المجتهد وكل ما هو كذلك واجب العمل يلزم العلم بوجوب العمل بهذا الحكم لو سلمنا يقينية المقدمتين
وقولنا هذا واجب العمل غير قولنا السلام واجب في كل صلوة قد يتحقق قولنا كل صلوة واجبة يجب على المكلف بها
التسليم يجب على كل مكلف في صلواته الواجبة العمل بالتسليم والاتيان به ومآلهما واحد اقول الحكم الاول عام
لكل مكلف والثاني مخصوص بالمجتهد ومن تبعه فلا يكون مآل المسئلتين واحدا وقد يقال ان المقدمتين لا تجتمعان
مع الخطأ فان الخطأ اذا كان يقينيا لا يكون مظنون المجتهد اقول يمكن دفعه بان قولنا هذا مظنون المجتهد قضية
فعلية معناها هذا مظنون المجتهد بالفعل فاذن ... موضوع الصغرى في الجملة ويقينية النتيجة في هذا الوقت على
ان هذا الاعتراض ليس اعتراضا متعلقا بهذا المحل اذ هو دليل على هيئة الشكل الاول صحيح المادة والصورة ولو سلم
لزم عنها الخطأ وعدم الاجتماع مع الخطأ غير ضار نعم يفهم قولهم ان الظن واجب الاجتماع مع المبادي لو سلم انهم
قالوا ذلك عن غير تاويل وههنا بحث آخر وهو ان المجتهد على ما يحكم قد يخطى فكيف يكون الفقه من باب العلم
او على تقدير الخطاء كان الظن في طريقه لا فيه وليس المسئلة ما تعلق به الظن اولا ويمكن ان يقال ان السؤال المذكور على
تقدير اتحاد المآل ومع لا يصح الجواب لكن التحقيق انهما ليسا يرجعان الى امر واحد والفقه هو قولنا السلام واجب
العمل ولا يلزم القول باتحادهما تدبر وقوع الظن في الطريق غير متصور اذ المقدمتان قطعيتان على الفرض المذكور
قيل طريق الطريق باعتبار نفس الظن المذكور في الدليل وانت تعلم ان هذا في غاية السماجة ولعلهم لما استندوا على
الحكم بما ينفذه الظن ثم قالوا هذا ما تعلق به ظن المجتهد وكل ما تعلق به ظن المجتهد واجب العمل فاخذوا المقدمات
البعيدة وليس المراد العلم بالجميع بالفعل بل قوة قريبة منه اي ليس المراد بالعلم بالاحكام بالفعل بل الاستعداد القريب لاستنباط
الاحكام ويمكن ان يراد بلفظ العلم ذلك لكن لا يناسب تعلق الاحكام بالعلم فانه لا يصح للتهيؤ بالاحكام وهذا
دفع لما يورد على تعريف الفقه من ان الاحكام اما بمعنى الجنس او الاستغراق وعلى الاول يدخل المقلد وعلى الثاني
يخرج المجتهد عن تعريف الفقيه اللازم من تعريف الفقه كما قالوا ان مالكا انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين
لا ادري وملخص الجواب ان المراد بالعلم بالاحكام التهيؤ بالجميع ولا يلزم خروج المجتهد الذي لا يعلم جميع الاحكام
بالفعل بل نقول يلزم ارادة التهيؤ للجميع اذ مسائل العلم متزايدة بتلاحق الافكار اقول يمكن ان يحمل قول المص
جوابا عما قال ان الفقه من باب الظنون فلا يصح اخذ العلم في تعريفه فيجاب بان المراد التهيؤ ويؤيده هذا ان ابن الحاجب

ابن الحاجب في مختصره لم يتعرض لكون الفقه على الظن بعد ما عين ان المراد التهيؤ ويمكن ان يناقش في ان السؤال في
اذ تهيؤ العلم لا يتحقق في الفقه فان العلم المضاف اليه التهيؤ هو الفقه ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم ذلك
بل العلم اللازم وهو العلم بوجوب العمل ولا يلزم ان يكون العلم المذكور علم الفقه واقول في هذا المقام ابحاث
الاول ان دعوى ان لكل تعريف للفقيه تعريفا لازما للفقيه صادقا عليه ممنوعة كيف لا والفقيه يطلق على من يعلم البعض بل
جميعها او التصديق في الجميع اما وحدها او مع المبادي ولا ريب ان كل مجتهد ليس فقيها بهذا
المعنى والا لما احتيج الى العدول الى المصنوع لنا ان نقول ان الفقيه الذي قال لا ادري هو فقيه باعتبار
التهيؤ وليس فقيها بكل معنى من معاني الفقه والفقه المضاف اليه الاصول هي المسائل والتصديقات
ليلائم اضافة الدليل اليه لانه قد مر ان اضافة الدليل غير ملائم الثاني ان الفقيه المعرف بالتعريف المذكور
في المقدمة للشروع والمشروع فيه لا يكون تهيؤا هو ظاهر ثم ان مثل هذا الاعتراض يمكن ان يورد على
كل العلوم مثلا الكلام يشتمل على مسائل لا تحصى سيما المسائل المتناقضة التي عدها المتكلمون منه ولا يمكن لاحد
ان يدرك الكلام بجميع مسائله فلا يوجد متكلم اصلا ولا يندفع الا بان يقال المتكلم والاصولي والمنطقي و
غيرهم في العرف اسم لمن مارس العلوم المذكورة او علم بجملة المدونة منها ولعل ما قال الآمدي من ان المراد
بالعلم بالاحكام العلم بجملة غالبة اراد به ذلك فتسليم هذا ارد الى الجهالة لان الكل اذا لم يكن معلوما كيف يكون الجملة
الغالبة معلومة والاولى ان يقال ان ارادة على المسائل المدونة المنطبقة في
قرب اربعمائة سنة لا يكون الا قدرا يسيرا ليس له نسبة الى المدون قبل المدة المذكورة
تقريبا محسوسا فالمدون هو الجملة الغالبة كما يشهد به الكتب المصنفة في الفن قبل التاريخ او نقول ان اراد الجملة
الغالبة من المدون ومع ذلك يمكن ضبطه ووجه ارادة الجملة الغالبة هو ان المسائل المتناقضة من الفقه ولا يمكن جمعها
واورد عليه انه لا مساغ له اذ لا دليل على عهد الجملة المذكورة في قوله العلم بالاحكام اقول فيه ان الذين
لعل في حكم العهد ويمكن ان يقال ان المراد الاستغراق وارادة الجملة الغالبة من لام الاستغراق شايع الا انه لا يليق بمقام
التعريف والعجب ان المص قدس سره في النهاية اختار في دفع النقض الذي اورد على تعريف الفقه بان المراد بالعلم بالاحكام
العلم باكثرها بالفعل مع القوة القريبة لاستنباط ما يرد ... عنده ثم نقل عن الآمدي ان المراد الجملة الغالبة ورد عليه بانه
رد الى الجهالة واقول في ... على ... او مسائل او التصديقات و

وليس المركب من الادراك وملكة البعض شايعا على انه ينافيه ان الملكة التي هي من اطلاقات العلم هو العقل بالفعل الحاصل من
تكرار الادراكات المتعلقة بالمسائل الا ان يقال اطلاق العلم عند اهل الشرع شايع في مثل العقل بالملكة بلا
مسائل العلم كما قال صاحب المواقف في تعريف الكلام انه ملكة يقتدر بها على اثبات العقايد الدينية ويمكن ان يعبر
مثل هذا في اطلاق العلم على العلم باكثر الاحكام وتهيؤ الباقي واعلم ان المص قدس سره اختار في النهاية ان المقلد فقيه
لان له استنه لا الا في الجملة علما قلده وكذا حمل المص عبارة المختصر لابن الحاجب في فرض عليه اقول فيه ان الاصوليين اجمعوا
على ان المقلد ليس بفقيه نعم يشكل الا وعند من يقول بتجزية الاجتهاد ولان المقلد المذكور مجتهد متجز فيقتضي ذلك الا منع ذلك الاجماع
او كون بعض المجتهدين غير فقيه اقول اختار ابن الحاجب ان المراد بالاحكام الجنس والاقل ثلثة مسائل ويرد ان يلزم
صدق الفقه على من حصل ثلث فاراد البعض ان اصلح التعريف بالعباس لا الفقيه افقه وباعتبار الفقه اذ يصدق
على كل ثلثة ثلثة من المسائل ويمكن ان يقال هذا الجواب الزامي فلا يلزم الف د واضافة اسم المعنى يفيد اختصاص
المضاف بالمضاف اليه هذا معنى الجزء الصوري للمركب واسم المعنى هو ما دل على شيء باعتبار معنى اي صفة له سواء كان
نفسه او بغيره كالمكتوب والمضمر وحاصله المشتق وما في معناه واسم العين ما ليس كذلك كالدار والعلم لا لمصطلح النحاة
من ان المعنى ما قام بغيره والعين ما يقابله فاضافة اسم المعنى يفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف
مثل كاتب زيد فان كتابته مختص بزيد وكذا مكتوب زيد لا ذات الكاتب والمكتوب واما اضافة اسم العين فيفيد
الاختصاص مطلقا اي غير مقيد بصفة داخلة في مسمى المضاف فاذا قلت دار زيد وعلمه افاد اختصاصا في الملك
او السكنى في دار زيد او القيام والتعلق في علمه وتلخيص الكلام ان اسم المعنى يشتمل على معنى هو الكتابة واذا اضيف الى
زيد مثلا يدل على اختصاص المعنى الماخوذ في المشتق به بخلاف العين واقول فيه بحث فان قولنا آكل لا يدل
على اختصاص معنى مفهوم من الآكل وهو الالوهية بالمتكلم وقد يقال المراد باسم العين هو ما دل على نفس الذات واسم
المعنى هو ما دل على امر زايد على الذات قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح قال صاحب المحصول ان اضافة الاسم
لاشيء مطلقا يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظ المضاف فقال هذا المكتوب
زيد والمراد ما ذكرنا وهاهنا لم يكن هذا اطرادا في مثل دار زيد وفرسه خص القاعدة باسم المعنى واقول فيه بحث فان مراد
المحصول وهو ما قال ابن الحاجب في شرح الكافية من ان وضع الاضافة على ان المضاف المضاف اليه خصوصية ليست لغيره
فيما دل عليه لفظ المضاف فدل على لفظ المضاف كاضافة اسم لا اي من قال ان اسم المعنى يدل على اختصاص المضاف في

في المعنى الذي عين له المضاف دون اسم العين اراد به المعنى الداخل في المضاف وابن الحاجب اراد به الاعم من الداخل
والخارج لانا نقول كلام المحصول محمول على الاعم مثل كلام ابن الحاجب وقيل المراد بالعين ما قام بالذات و
بالمعنى ما يقوم بالغير وادعى ان اضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المعنى فقط بخلاف العين فانه يفيد اختصاص الذات
مع جميع التوابع من الصفات القايمة بالذات مثلا اذا قيل كاتب زيد يدل على اختصاص الكتابة بزيد واذا
قيل دار زيد يدل على اختصاص الدار بجميع منافعها وملخصه ان اضافة الاسم مطلقا يفيد الاختصاص الا ان
العين يفيد الاختصاص في الذات وجميع الصفات بخلاف اسم المعنى فانه يفيد الاختصاص في المعنى فقط وفيه بحث
فان اضافة اسم العين مثل فرس زيد لا يفيد الاختصاص كون الفرس ومركبه وطوله بل باعتبار ركوبه او ملكيته
واقول على المباحث التي ذكرت لاسم المعنى والعين انه لو صح ان الاضافة فيهما يفيد الاختصاص تناسب عد الاضافة
في باب القصر والحصر اذا قلنا الهي او بلدي او اقليمي لا يفيد الحصر ولعلهم قسموا الاختصاص الى الملكي مثل المال لزيد
وغير الملكي مثل الجل للفرس وبهذا يندفع اشكال عن الشيوعه المعرله في قولهم الحمد مسوم ان يفهم ان غير الله محمود فان
الارتباط لا يقتضي الانحصار ولك ان تقول ان الاختصاص يعم الاضافي والحقيقي فالاضافة لما افادت الاختصاص
فالاختصاص انما يتصور في المضاف باعتبار الحصر الاعم من الاضافي ويندفع الاشكالات المذكورة وكذا
يندفع ما يقال ان اصول الفقه يقتضي ان يكون ادلة الفقه مخصوصة بها وغير القياس من الادلة لا يختص بالفقه ومن قال
ادلة الشرع عدولا عن ادلة الفقه هربا عن اعتراض عدم الاختصاص وقد اخطاء اما اولا فلان الكتاب
والسنة لا يختصان بالشرع اذ يعلم منهما القصص والاخبار كغرق فرعون وانقلاب عصى موسى ثعبانا وكذا القياس المنطقي
اعني التمثيل واما ثانيا فلان الحكم كما سيأتي ان من ادلة الفقه دليل العقل وهو لا يختص بالفقه والشرع فان قلت الكتاب
والسنة باطلاقهما ليسا ادلة الفقه بل ما كان دخل في الفقه هو ادلة الفقه قلت رجع هذا الى معنى قولهم ان ادلة المخصوص
المعتد للفقه دليل الفقه وهو غير مناسب اعلم ان المص قدس سره قال في النهاية اضافة اسم المعنى لا المفرد يفيد
الاختصاص اقول ذكر المفرد لم يظهر فائدة فاصول الفقه مجموع طرق الفقه من الكتاب والسنة والاجماع وغيرها على الاجمال
من غير نظر الى خصوصية دليل كقول الاصوليين الكتاب حجة او العام كذا والخاص كذا من غير تعرض لخصوصيته انه في
حكم معين فان ذلك وظيفة الفقيه وكيفية الاستدلال بها اي شرايط الاستدلال بالطرق المذكورة من الترجيح وتعادله
وكيفية حال المستدل بها اي بالطرق المذكورة وهو المجتهد قال المص قدس سره في النهاية احترزنا بالمجموع عن الابواب الواحد

فى اصول الفقه فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس هو هو لوجوب المغايرة بين الشئ وجزئه ويشمل الطرق الادلة
والامارات والمراد بالاجمال كون تلك الادلة ادلة كما يستدل على ان الاجماع دليل واما كونها دليلا فى مسئلة
مسئلة بعينها فذلك لا يذكر فى اصول الفقه واردنا بكيفية الاستدلال شرائط تلك الطرق واردنا بكيفية حال المستدل
بها اجتهاد العالم وتقليد العامى اقول فى هذا المقام كلام لان الاصول اذا كان بمعنى الادلة والفقه العلم بالاحكام يكون
اصول الفقه نفس تلك الادلة لا قولهم الاجماع دليل كما ظهر من كلام المص فى النهاية فان الادلة نفس الاجماع والكتاب
والسنة مثلا لا المسائل التى تلك الادلة موضوعاتها واما كيفية الاستدلال بالطرق وحال المفتى والمقلد فليس داخلا
فى الادلة الا ان يكون المراد بالادلة ما يبنى عليه الفقه فيتناول كيفية الاستدلال وحال المستدل كما فى الشرح العضدى
البحث اما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد وما يستنبط الاحكام منها اما باعتبار تعارضها وهو الترجيح اولا
وهو الادلة السمعية فلو حمل الاصول على معناه اللغوى حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه شمل الاقسام فلم يحتج الى النقل
ثم اقول كلام المص فاصول الفقه اى لا يتفرع على ما قبله كما هو مقتضى ظاهر السوق اذ لا يستنبط مما قبله قيد الاجمال ولا
الكيفيتين بل المجموع الا ان يكون يتفرع الكيفيتين بناء على المعنى اللغوى كما اشرنا وفهم المجموعى لان الاصول جمع مضاف فيفيد
الاستغراق لابد قبل التفريع ان يكون ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق حتى يظهر التفريع وايضا يتوجه ان ارادة المعنى
اللغوى يقتضى دخول القواعد الاصولية فى معنى اصول الفقه والمص قدس سره فرع نفس الادلة التى هى موضوعات المسائل
لا نفس المسائل الا ان يكون مراده نفس المسائل كما يشعر به كلامه فى النهاية اعلم ان كلام المص يشبه كلام المحصول الا ان صاحبه
لم يفرع هذا على ما قبله بل قال وعند هذا يظهر ان اصول الفقه مجموع طرق الفقه الخ وايضا لم يظهر فى كلام المص فائدة ذكر المعنى
الجزء الصورى وهو افادة الاضافة الاختصاص قبل تفريع التعريف فى الشرح العضدى واعلم ان اصول الفقه سوى
الاصول والفقه جزء آخر كالصورة هو الاضافة واضافة اسم المعنى يفيد الاختصاص بالمضاف اليه باعتبار ما دل عليه
لفظ المضاف يقول مكتوب زيد والمراد اختصاصه به بمكتوبيته له بخلاف اسم العين فانه يفيد الاختصاص مطلقا
فاذن اصول الفقه ادلته من حيث هى ادلته ونقل لما ذكرناه عرفا فاطلع التعريف لينظر فائدة اظهار المعنى
الجزء الصورى ولعل المص لاحظ ان قيد الحيثية وهو قوله من حيث هو طرق الفقه وادلته ملحوظ فى التعريف لان تحديد
شايع ارادتها وحذفها عن التعريفات خصوصا اذا ذكر معنى الاضافة قبل التعريف فانه قرينة ارادة قيد الحيثية فى نظر
فائدة ذكر المعنى الجزء الصورى قال السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح المختصر ان ذكر افادة الاضافة الاختصاص وان

اراد بتادل

وان المراد بالاصول الادلة توطئة لعدم ارادة المعنى العرفى لجزئى المركب وتمهيد لنقل اصول الفقه الى العلم بالقواعد
لو اريد المعنى العرفى من جزئى لفظ اصول الفقه مع ان اختصاص المضاف بالمضاف اليه يفيد عدم تحقق المضاف
على الوجه الذى اعتبر فى غير المضاف اليه لا يصح اطلاقه على العلم بالمسائل لان المفاد منه نفس موضوعات المسائل
فلا يشمل مباحث الطرق ومباحث التعادل والترجيح والاجتهاد فعلى هذا يصح قول المص فاصول الفقه مجموع طرق
الفقه اى ان اريد به بحث طرق الفقه الا انه على هذا يكون هذا التعريف عين تعريفا اللقبى وايضا لا دخل فى نقل
اصول الفقه عن ادلة اصول الفقه الى المعنى اللقبى اعنى العلم بالقواعد ذكر افادة الاضافة الاختصاص ولهذا
لم يتعرض ابن الحاجب فى المختصر الا لان الاصول الادلة والفقه العلم بالاحكام واكتفى بذلك لتمهيد النقل
اصول الفقه الى المعنى اللقبى وما ذكر فى الشرح العضدى انه لو حمل الاصول على معناه اللغوى حتى يكون معناه ما
يستند اليه الفقه يشمل الاقسام فلم يحتج الى النقل يعنى لا ضرورة الى حمل اصول الفقه بمعنى ادلته ثم النقل الى العلم بالقواعد
المذكورة بل يجوز ان يحمل اصول الفقه بمعنى ما يبتنى عليه ويستند اليه ويكون شاملا لمباحث الادلة والترجيح
لاشتراكها فى ابتناء الفقه عليها اقول فيه بحث اذ لا يصدق اصول الفقه على الموضوعات اعنى الطرق لابتناء
عليها بل على محمولات المسائل وموضوعات الادلة ومحمولاتها مع انها ليست داخلة فى اطلاقات العلم وايضا
يصدق على الادلة التفصيلية لابتناء الفقه عليها ودعوى ان قيد الاجمال ماخوذ فى المعنى اللغوى غير مسموع قال المحقق
الشريف قدس سره فى حاشية شرح المختصر لابد من قيد الاجمال اذا اريد باصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه لئلا يصدق
على الادلة التفصيلية ويوافق المعنى اللقبى فان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه على الاجمال اقول يشكل هذا الا ان يقال لم
اصول الفقه ادلة الفقه الا ان التقييد بالاجمال لا يخرجه عن كونه معنى عرفيا بخلاف قيد الاجمال فى المعنى اللغوى
وانت تعلم ان المعنى اللغوى لا يكفى فى ارادة العلم الخاص بعد قيد الاجمال ايضا لصدقه على التصديق بوجود
الموضوع فانه يبتنى عليه الفقه بل على علم اللغة ان قلت صرح ابن سينا فى الشفا بان التصديق بالوجود من
المبادى التصديقية قلت المبادى التصديقية هى القضايا التى يتألف منها ادلة العلم على ما صرح به وكون
التصديق المذكور منها محل نظر ولعله اراد ابن سينا بالمبادى معنى اعم من المبادى الاصطلاحية المستعملة فى
قولهم اجزاء العلوم ثلثة ولو سلم لا يتقدح فى دعوى عموم ما يبتنى عليه الفقه من المباحث الاصولية وكيف لا وابتناء
الفقه حالا بكار دليل بل لابد من كثير من القيود لينطبق على المقصود ولا يكون معه لغويا ومن العجب انه قد تقرر ان احكام

العلوم المدونة كالنحو واصول الفقه وغيرهما يطلق عرفا على المباحث والتصديقات بها والملكات فالقول بعدم
احساح النقل عرفا وادعاء الاكتفاء بالمعنى اللغوي فهو ايضا ظاهر البطلان لعموم المعنى اللغوي كما اشرنا ومع تخصيص المعنى
الاصطلاحي وارادة المعنى اللغوي حال ايضا رد اليه لانه مجاز ح وايضا هذا القائل على ما نقلنا منه صرح ان الاصول
له معان عرفية اذا اضيفت الى الفقه معا ومنه احد المعاني الاصطلاحية ورسمه باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي
يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية وفي مختصر ابن الحاجب يدل رسمه باعتبار العلمية حده لقبا ولعل المص
صرح بالرسم لان العلم لا يمكن حده اما مطلقا بناء على ان مسائل العلم تتزايد بتلاحق الافكار او لان التعريف
وهو وقوع النسبة اذ الفصل تحصيل منه اجزاء غير متناهية لا يمكن الاحاطة بها مفصلا لكن هذا مبني على ان الحد التام تحقيق
اذا علم الاجزاء بانها ما يتم مفصلا او بناء على ان العلم قبل الشروع فيه لا يمكن العلم باجزائه وهذا ايضا مبني على ان
الشروع هو معرفة الجزء مطلقا اذا كان الشروع معرفة الجزء فيعتبد الكل يمكن ان يعلم ببعض مسائل العلم قبل الشروع
يجد بالاجزاء الاولية لكن الحق ان الحد انما يتحقق بمعرفة الاجزاء بانها ما يلزم مبنيا على ان تصورات الاجزاء
العلم لا يكفي في تحديده ولو حمل الحد في المختصر على مصطلح المنطق يمكن التحديد باعتبار المفهوم الكلي الذي يطلق
عليه لفظ اصول الفقه لا باعتبار المسائل فان اسماء العلم كما وضعت للمسائل كذلك وضعت للمفهوم الكلي
الاجمالي لكن اللائق في اوائل الكتب قبل الشروع في المقصد تعريف العلم المشروع فيه اعني المسائل والتصديقات
بل المسائل هو المشروع فيه بالذات لكن المص عرف العلم بمعنى التصديقات بمسائلها على ان الاصول الفقه من باب
العلم واقول كثير من مسائل اصول الفقه من باب الظنون كحجية خبر الواحد والمجاز اولى من الحقيقة وحمل
على التنبيه او تاويل المسئلة باعتبار وجوب العمل بمدلولها قلت اصول الفقه باعتبار معنى العلم ...
غير كاسب ولا مكتسب فكيف يحد ويرسم قلت حسب ان العلمية تقتضي الجزئية لكن التخصيص في نظر ارباب اللغة
لا ينافي الكلية عند نظر التحقيق فان ارباب اللغة يعدون نظر زيد شخصا واحدا وكذا اسما من اوائل العمر الى اخره
وكذا القران ونظائره فانه علم عندهم مع ان القران القائم بعاصم غير القران القائم بحمزة عند نظر الدقيق اعني
ان قوله يستنبط ان اريد به الاستنباط بالفعل خرج المسائل التي لا يستنبط منه ابدا وان اريد بالاستنباط
شأن الاستنباط يشكل بقضايا التي يكون محمولها الاعراض الغريبة ويكون شأنها الاستنباط ويمكن ان يجاب ان هذا
يلزم على الحكم المعتبر العرض الذاتي المعتبر في المساواة اوتي القاعدة هي التي يكون محمولها عرضا ذاتيا وفيه بحث اذ

8 اذ تعريف القاعدة هو الحكم الكلي المنطبق على جزئياته وهو اعم ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجب كذلك
عليه اي اصول الفقه واجب على الكفاية لتوقف اسقاط الاحكام الواجبة معرفتها على اصول الفقه والذي يتسبب
عن حقيقة الحال ان الاحكام الشرعية الفرعية لا تكاد تتناهى فلا يمكن حفظها كلها لوقت الحاجة لكل فيستنبط بادلة تفصيلية
من عمومات وغيرها اي كل مسئلة بدليل دليل يستنبط منها عند الحاجة واذ ليس في وسع الكل ايضا ان يتفق توقفها
على ادوات يستغرق تحصيلها العمر فكان ينبغي لا تعطيل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية فخص قوم بالاجتهاد
لفهم المجتهدون والباقون يقلدونهم في ذلك فيجب على البعض بالكفاية فكما يجب العم بالكفاية تحصيل علم يحتاج اليه الفقه
من اللغة والمنطق والكلام كذلك فعلم الاصول واجب كفائي بمعنى انه اذا ترك المكلفون راسا يلزم عصيانهم و
اذا اختار واحد منهم لا بعينه سقط عن الكل وليس المراد اختيار اي فرد كان بل لا بد من تحقق جامع مسمع به الاشك
والا فالامام عليه السلام يعلم الفقه على وجه انزل على النبي صلى الله عليه واله على مذهب الامامية ومع اختيار عالم
المشرق لا يسقط الوجوب عن اهل المغرب ثم الضمير في قوله معرفته اما عائد الى العلم بالقواعد كما هو الظاهر فلا يصح
اذ معرفة العلم بالقواعد ليس الواجب سواء اريد به التصديقات او التهيؤ واما عائد الى ما يعود اليه ضمير رسمه وهو يترتب
من ذلك الا ان يقال المراد الاستخدام بان يراد بلفظ اصول الفقه التصديقات وبالضمير المسائل اعلم ان الدليل على وجوب
الفقه كفاية انما يتم اذا كان جميع ابواب اصول الفقه موقوفا عليه المسائل الاجتهادية الواجبة واقول قد اشرنا الى ان
الواجب متعلق بمعرفة الاحكام فان معرفة الحكم ولو كان مندوبا واجبة كفاية كما يدل عليه قول المص كذلك ولو حمل الواجب
على المسائل المتعلقة بالامور الواجبة يلزم ان يكون قوله كذلك لغوا بل فاسدا ثم ان ذكر وجوب الاصول في المقدمة
للترغيب ولعل هذه المسئلة من مسائل الفقه وجعل مسئلة الفقه مقدمة لاصول لا ... على ما يستلزم الدور قال ابن
الحاجب واما الاحكام فالمراد تصورها وذلك لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذا قلنا الامر للوجوب
وفي الفقه اذا قلنا النية واجبة مثلا ولا يمكن بدون تصورها ولا يزيد العلم باثباتها او نفيها لان ذلك من فائدة
العلم فيها فحصولها عنه فلو توقف عليه كان دورا اقول فيه بحث لان مطلق اثبات الوجوب ونفيه والعلم بها
ليس من علم الفقه وليس من فائدة علم الاصول حتى يلزم الدور لان قولنا الصلوة واجبة والحج واجب لو اثبت فيهما
الاحكام لا يلزم الدور كما تقرر كيف وقد تقرر ان الفقه في طرف النطق باعتبار ان قولنا الشيء واجب يعلم بطريق
ثم يتني هذا المظنون المجتهد الاكثار ثم يحصل قولنا فالنية واجبة العمل وهي مسئلة فقهية فيكون قولنا النية واجبة من

النية الصلاة

مقدمات الفقه فيصح اثباتها بالوجوب فيها بلا دور وهو ظاهر ان قلت صرح ابن سينا ان العلم الاعلى قد تبين
مباديه في علم الادنى فلا يلزم الدور لان احتياج الاعلى الى الادنى في مسئلة لا يحتاج تلك المسئلة الى ذلك الادنى
الاعلى لا يستلزم الدور قلنا هذا صحيح لكن كلامنا انما يتوجه على كلام ابن الحاجب والا يمكن ان يكون المطلوب مسئلة
واحدة مقدمة للعلم بعد الطلب فلا دور ومرتبته بعد مرتبة علم الكلام والنحو واللغة والصرف والتفسير ونظائرها
مما يعلم فيما بعد قد يطلق مرتبة العلم على بيان ان موضوعه عام او خاص كما في حاشية الشمسية للسيد قدس سره حيث عد
بيان مرتبة العلم مقدمة كذا بيان شرفه مقدمة لغوى وقد يطلق مرتبة العلم ويراد شرفه كما فعل صاحب المواقف
والطلاق مرتبة العلم بمعنى تقدمه وتأخره كما حمل كلام المصنف عليه ويظهر منه انه ايضا غير مشهور ولكن ان موضوع النحو اخص من موضوع
اعم من موضوع اصول الفقه وكذا اللغة وفيه ان حيثية الموضوع معتبر في الموضوع وح لا يصح دعوى اعميته من موضوع النحو من
اصول الفقه واللغة واما عموم علم الكلام عن موضوع اصول الفقه ظاهر وفيه ما مر لانه كما ان اصول الفقه موقوف
على علم الكلام في الجملة كذلك بعض مسائل الكلام كالسمع والبصر وكثير من مسائل المعاد والوعد والوعيد مستنبط من الادلة
الشرعية الموقوفة على قوانين اصول الفقه لا انا نقول هب انه كذلك لكن جميع مسائل اصول الفقه محتاج الى بعض مسائل
الكلام بخلاف جميع الكلام فان كلها لا يحتاج الى بعض مسائل اصول الفقه وفيه ان جميع مسائل اصول الفقه غير معلوم
انه يتوقف على بعض مسائل الكلام الا انه يمكن ان يمنع احتياج مسائل الكلام بعضها محتاج الى اصول الفقه وقائل
ان يقول ان المسائل الاصولية لا بد في كل مسئلة منها كونها دليل الاستنباط وذا لا يمكن الا بعد اثبات وجود
الصانع وكثير من صفاته واثبات النبوة وفيه ان ملاحظة الحيثية في مسئلة مسئلة غير معلوم قال المصنف قدس سره
في النهاية اعلم ان من العلوم ما يحتاج اليه في معرفة كيفية العلم الديني ومنها ما ليس كذلك كالحساب والهندسة والطب
وغيرها وغرضنا الان متعلق بالاول كالكلام والفقه واصوله ومعرفة الحديث والتفسير وهذه العلوم الدينية منها كلية
وهي الكلام لا غير فانه الباحث عن الوجود الذي هو اعم من كل موضوع فهو كلى بالنسبة الى كل علم فانه يقسم اولا الموجود
الى قديم ومحدث ويقسم المحدث الى جوهر وعرض ثم يقسم العرض الى ما لا يشترط الحيوة والى ما ليس كذلك ثم ينظر
في القديم ويثبت وحدته وعدم تكثره ونفى التقسيم عنه وما يجوز عليه ويستحيل والافعال والالطاف والتكاليف
والاعواض ويثبت الرسل وصدقهم وعصمتهم والائمة عليهم السلم والمعاد وهناك ينقطع البحث في الكلام ومنها جزئية
كالفقه الناظر فيه صاحبه في افعال المكلفين خاصة والاصول الباحث عن احكام الادلة الشرعية خاصة والتفسير الباحث عن

ملاحظه

٩

احكام مباني الكتاب خاصة وعلم الحديث الباحث عن طرق الحديث خاصة وفي علم الكلام يبين مبادى العلوم
الجزئية فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه واحدا خاصا هو الكتاب فينظر ويأخذ المحدث واحدا خاصا هو السنة
والعترة واحدا خاصا هو فعل المكلف فينظر في نسبته الى خطاب الشرع من حيث الاحكام الخمسة ويأخذ
الاصولى واحدا خاصا وهو قول الرسول عليه السلام الذي برهن المتكلم على صدقه فينظر فيه من حيث
دلالته على الاحكام الخمسة اما من جهة المنطوق او المفهوم او فعله عليه السلم ومدارك الاصولى قول الرسول
وفعله فان الكتاب انما سمعه منه والاجماع ثبت حجيته بقوله وقوله انما ثبت كونه حجة في علم الكلام
فاذن علم الكلام هو العلم الاعلى ومنه تتنزل المباحث الى العلوم الدينية وعلم الكلام شرط في كون العالم
قيما بالعلوم الدينية اذ مادتها منه يؤخذ وليس شرطا في كون الاصولى اصوليا او كون الفقيه فقيها او المحدث
او المفسر فقيها او محدثا او مفسرا فان الفقيه انما ينظر في نسبة فعل المكلف الى خطاب الشرع في امره ونهيه ولا يجب
عليه الرد على المجبرة واثبات الافعال الاختيارية ولا وجود الاعراض فقد شك قوم في وجودها والمعقل
عرض ولا اقامة الدليل على ثبوت خطاب الشرع وكيفية كلامه بل يأخذ جميع ذلك مسلما في علم متقلدا فيه وكذا
الاصولى يتقلد من المتكلم صدق الرسول عليه السلم وان قوله حجة ثم ينظر في وجوه دلالة اقواله واعلم انه لما
كان ذو المبداء متأخرا عن مبداه وجب تأخر هذا العلم عن علم الكلام واللغة والنحو لا لجميع مسائل علم النحو بل فيما يتوقف
عليه خاصة وكذا لا يجب تأخر جميع الفقه بل ما يتوقف منه خاصة انتهى عبارته اقول يستفاد من قوله ويأخذ
الاصولى واحدا خاصا هو قول الرسول عليه السلم على وزان نظائره ان موضوع اصول الفقه هو قول الرسول
عليه السلم وهو غير مستقيم اذ احتياج الكتاب على صدق الرسول لا ينافى كونه موضوعا وايضا الاصولى
يبحث عن الدليل العقلى وبعض اقسام القياس المعقول وهو لا يؤخذ من قول الرسول عليه السلام وايضا الكتاب
لا نم ان يحتاج صدقه الى قول الرسول صلى الله عليه واله فان اعجاز القرآن يكفى في صدق القرآن بل في
صدقه عليه السلم ثم انه يتبين من الكلام المذكور ان مبادى العلم الادنى انما يؤخذ من العلم الاعلى وليس كذلك
لما نقلنا عن ابن سينا وقد مر ان موضوع علم الكلام ليس اعم من موضوعات العلوم الباقية الدينية لانه حسبه
بيانا في العلوم الان يتبين الاعمية باعتبار ذات الموضوع من غير نظر الى العقيدة وغايته اى غاية اصول الفقه معرفة الاحكام
التي يحصل السعادة الابدية وهو الفوز بجنات النعيم ودرجاتها والترقى الى مقعد الصدق عند مليك مقتدر و

سول عليه السلم

او مباديها

النجاة عن عقوبات الجحيم ودركاتها والآن فراق من هو اقرب من حبل الوريد وهو المبدي والمعيد باعتبارها
الى التحصيل او السعادة باعتبار الاحكام لا لمجرد العلم فان العلم المذكور المقصود منه العمل فالعالم بهذا العلم بلا عمل
كنحل بلا ثمر يليق ان يكون حطبا لنار السقر اعلم ان المراد بالموصول يمكن ان يكون التهيؤ لاستنباط الاحكام
ويمكن ان يكون التوقيفات والعلم بالاحكام الفقهية وان لم يحصل كلها لاحد لو اريد الكل للمدون
وغيره وان اريد الجملة الغالبة او المدون فيمكن اراده الاستغراق من الاحكام ثم ان الفائدة المترتبة
على الشيء باعتبار انتهاء الفعل اليه يسمى غاية ومن حيث انها باعثة عليه يسمى غرضا ومن حيث انها مترتب
عليه فايده وقد لا يلاحظ الحيثيات في الاطلاقات ومبادئه التصديقية هي قضايا يتألف منها مسائل
العلم كذا عرف العلامة في شرح المختصر لكن لا بد من تعميم القياس ليشمل اقسام الدليل من الكلام كوجه الادلة
الكلية لكون الكتاب والسنة والاجماع حجة على معرفة الباري تعالى لتمكن اسناد خطاب التكليف اليه و
اللغة والنحو والصرف لان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز
وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك اقول غاية ما يستفاد من قولهم في اثبات
كون الكلام واللغة والنحو مبادي انما يتوقف عليها اصول الفقه وذا لا يكفي فانه لا بد من اثبات ان مسائل
الكلام يقع جزء الدليل مسئلة اصول الفقه وايضا المبادي جزء من العلم فيلزم ان يكون الكلام واللغة والنحو
اجزاء لاصول الفقه والمبادي التصورية وهي حدود الموضوعات وحدود اجزائها وجزئياتها و
اعراضها الذاتية من الاحكام وجه استمداد علم الاصول من الاحكام انما هو من جهة مبادئه التصورية اذ لا بد
فيه من تصور الاحكام الخمسة ليمكن اثباتها ونفيها اورد انه لو اريد اثبات الحكم ونفيه لفعل المكلف كما
في الفقه لم يلزم الاصولي تصوره لان ذلك فائدة اصول الفقه واجيب على ما في شرح الشرح العضدي للعلامة
التفتازاني بان المراد اثبات الاحكام ونفيها اعم مما في الاصول او الفقه فيلزم الاصولي تصورها لكن
على ما كانت في الفقه محمولات لمسائله واعراضا ذاتيا لموضوعه وفي الاصول متعلقات للمحمولات اذ معنى
قولنا الامر للوجوب انه يفيد الوجوب جعلت في الفقه مبادي استقلالا وفي الاصول استمدادا اولى
مبادي العلم التصورية اذا كان حدودا للامور المعينة لا يكون تصور الوجوب مثلا من المبادي لكنه ليس حدا
على ما علمت ان الوجوب متعلق للمحمول وقيد له وايضا قال العلامة التفتازاني في شرحه المذكور وجه الاحتياج .

الاحتياج لا تدوين اصول الفقه ان الفقهاء احتاجوا في الاستنباط الى مقدمات كلية كل مقدمة مبني عليها
كثير من الاحكام مثل قولنا كل ما امر به الشارع فهو واجب ثم يجعل مثل هذه المقدمة كبرى لصغرى سهلة الحصول
ليخرج المسئلة الفقهية من القوة الى الفعل كما في الحج مما امر به الشارع وكل ما امر به الشارع فهو واجب هذه
المقدمات الكلية هي علم الاصول هذا خلاصة كلامه ويتجه يلزم ان يكون الاحكام الخمسة محمولات اصول الفقه
لانه لما صار قولنا كل ما امر به الشارع فهو واجب من الاصول يكون كلما نهى عنه الشارع فهو حرام منه
وكذا نظايره فيكون الاحكام الخمسة محمولات في اصول الفقه ويكون مبادي تصورية استقلالا ثم ان
العلامة التفتازاني في شرحه المذكور ذكر في بيان قيود تعريف الفقه ان المراد بالاحكام القضايا والنسب التامة
ولو اريد بها الخطاب المتعلق بافعال المكلفين لكان الشرعية والفرعية مستدركا اقول قد مر ان الشرعية اريد
بها ما شرع من الشرع من قبلنا وايضا على ما نقلنا عنه ان قولنا كل ما امر به الشارع فهو واجب اذا كان من الاصول
لا بد من قيد الفرعية الا انه يلزم على هذا ان يخرجه الفرعية لان اصول الفقه متعلق بكيفية العمل على ما مر نفى
معنى الفرعية قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح الحق ان الاصول يستمد من الفقه لان بيان مفهوم الاحكام
وظيفة الفقه لكونها محمولات مسائله هذا عبارته وفيه ان الاحكام على ما مر من كلام هذا الفاضل محمولات
مسائل الاصول ايضا وايضا استمداد علم في مبادئه التصورية من علم آخر غير مشهور اعلم ان القوم فسروا المبادي
بما يبتني عليه العلم وهو اعم من تصورات موضوعات المبادي البعيدة ومحمولاتها وقيود المحمولات والتخصيص
في جانب التصديقات بقضايا يتالف منه قياسات العلم وفي جانب التصورات بالحدود والخاصة التي
ذكرنا لا يكون الا مساهلة وتعرضا لما هو الاشهر المتداول في الكتب والا المناسب على تقدير ان يكون
العلم تصديقات ان يكون مبادئه تصديقات القضايا التي هي جزء من العلم وتصورات الموضوعات
وتصورات الحدود واذا كان العلم مسائل يكون المبادي نفس القضايا ونفس الحدود ونظايرها ان قلت
مبادي الاصول التصورية كما يكون تصورات الاحكام لانها ماخوذات في محمولات المسائل مثل قولهم
الامر للوجوب او في الموضوع كما في قولهم الواجب الموسع كذا كذلك يوجد في الموضوعات غير الاحكام
فما وجه الاقتصار بالاحكام قلت تصورات الاحكام تصورات متجانسة لها شيوع في المسائل افردت
بالذكر واما التصورات المخصوصة بالموضوعات فيذكر عند الحاجة اليها على ان قوله الواجب الموسع

كذا لا يصح ان يكون مستلزما لان الذاتي او موضوع الفن مع عرض ذاتي او نوع من موضوع الفن مع عرض ذاتي والواجب
الموسع لا يكون الا فعلا والفعل لا يكون موضوعا للمسئلة الاصولية وبهذا يظهر بطلان قول العلامة التفتازاني
ان قولنا كل ما امر به الشارع واجب من المسايل الاصولية وموضوعه طرق الفقه هذه العبارة اليق بما تحقق
طرق الفقه موضوع الاصول لان المطلوب العلم بان موضوع الاصول اي شيء وان كان ما يلي انسب بقولهم التقييد
بالموضوعية لان البا يدخل على المحمول غالبا ويفهم من ذلك ان الكيفيتين لا يدخل في موضوع الاصول مع ان
الظاهر ما سبق خلافه ويمكن ان يقال ان البحث عن الاجتهاد والترجيح والتعادل يرجع الى البحث عن الادلة
فان البحث عن الترجيح بحث بالحقيقة عن الدليل اذا رجح في انه ايفيد المطلوب واذا لم يرجح هل يعمل بالتخيير او لا
وكذا البحث عن الاستنباط الى ان الدليل كيف يستنبط منه الحكم وح يكون موضوع الاصول الادلة من
غير ضم الترجيح والاجتهاد كما فعل بعضهم لكن عبارة المص يحتمل ان يكون على تقدير تعدد الموضوع باعتبار
حيثية واحدة كما هو الظاهر من لفظ الطرق ويحتمل ان يكون باعتبار وحدة الموضوع كما قال بعضهم ان الموضوع
في الاصول هو شيء واحد وهو الدليل الموصل الى الحكم الشرعي لكن ارجاع المحمولات الى الامر الواحد مما كان
معتبرا ذهبوا الى تعدد الموضوع وقالوا بانه الطرق من حيث انها يستنبط عنها الاحكام الشرعية الفرعية قال المص
في النهاية لما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة للادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية
استنباط الاحكام على الاجمال كالامر والنهي والعموم والخصوص والنسخ والمجمل وغير ذلك من العوارض
الذاتية للادلة الموصلة الى الاحكام لا جرم كان موضوع هذا العلم هو الادلة الحاصلة من تلك الحيثية على الاجمال
اي من غير نظر الى خصوص دليل بالنسبة الى خصوص مسئلة فانه نظر الفقيه على ما يجي التفصيل ومسايله المطالب المثبتة
فيه اي من شانه ان يثبت والا مسايل العلوم تتزايد يوما فيوما او حق المراد المسايل المدونة منها وفظ
الاثبات مشعر بالنظرية مع ان مسايل العلوم كثيرا ما لا يكون نظرية الا ان يدعي ان ليس في اصول الفقه كذلك
او حق باعتبار التغليب والمشهور في تعريف المسئلة في كتب المنطق ما يبرهن في الفن اي كان نظرية ولما كان
مسايل الاصول المثبتة يقينية يكون مبرهنا وفيه نظر لانا اشرنا اليه سابقا والدليل لغة الناصب
المرشد والذاكر وما به الارشاد وعرفا ما يفيد اي من شانه الافادة بصحيح النظر فيه العلم اي اليقين بنتيجة والنظر هو
التام سواء كان اثباتا في صورة الايجاب او نفيا في صورة السلب قال الاصوليون في تعريف الدليل هو ما يمكن التوصل

الدليل اذا

التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وانما قالوا يمكن لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه واتوا
بلفظ الصحيح لان النظر الفاسد غير معتبر في التوصل وربما يقال هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري
ويمكن حمل عبارة المص عليه واما المنطقيون فقال في تعريف الدليل انه قول لا من قضايا يكون عنه لطريق النظر
قول آخر وهذا يشمل الامارة وربما قالوا ابدال قولهم يكون يستلزم لذاته فيختص بقياسهم ولما كان المص
الدليل بوجه جرج عنه الامارة قال والامارة ما يفيد ظنه اي الامارة ما من شانه ان يفيد بصحيح النظر
فيه الظن بنتيجة اثباتا او نفيا اعلم ان الدليل مطلق سواء كان شاملا للامارة اولا هو موضوع
الصغرى في قول المستدل العالم متغير وكل متغير حادث عند الاصوليين وعند المنطقيين مجموع
المقدمتين قد يقال الدليل لا يستلزم العلم والامارة الظن كيف لا اذا اقيم الدليل بعد الدليل الاول
لو استلزم يلزم تحصيل الحاصل اقول هذا لا يتوجه على الاصوليين لانهم قالوا بامكان التوصل نعم يتوجه
على من قال باستلزام الدليل المنطقي مثلا للنتيجة وح يجاب بان الاستلزام هو عدم التخلف والمط
لازم ح ويمكن ان يق النظر على تقدير ان يكون هو الحركتين الحركة الاولى غير متحققة في الدليل الثاني لانه لا يتيد
بالمط اذ المط حاصل الا ان يق في صورة يكون حاصلا ولا يعلم انه حاصل فانه يتيد ابه ويمكن ان يقال
المراد بالاستلزام على تقدير ان لا يكون المط حاصلا والعلم لا يحد لما شرع في تعريف لجزاء التعريف لم
يعرف العلم واعتذر عنه بانه لو عرف جاء الدور كما اشار بقوله والا جاء الدور وصرح المص في النهاية ان
كنه العلم ضروري وعبارته هنا تحتمل غير ما ذهب اليه في النهاية في المواقف في العلم المطلق ثلثة مذاهب
الاول ان تصور ماهيته بالكنه ضروري واختاره الامام الرازي مستدلا بان العلم لو كان كسبيا موقوفا
فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو ايضا كذلك لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره
لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر قال صاحب المواقف وهذه الحجة من يقول ان مطلق
العلم معلوم بحسب حقيقة لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يق لا يلزم من امتناع
كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا اقول لا ريب ان العلم معلوم فهو اما بالكنه
وهو المط واما بالوجه فلا بد ان يكون وجهه معلوما قبله فيلزم الدور فلا يحتاج الدليل المذكور الى ان تحمل الا ما
ان يقول يتعلق العلم بالكنه واجاب صاحب المواقف عن الدليل المذكور ان غير العلم انما يعلم بحصول

علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليس يتصورون حقيقة العلم
المطلق والذي يطلب ان يحصله على ذلك التقدير هو العلم بتصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم ان يكون تصور
حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلقا بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي الغير فيتوقف
تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا ورود وقد اراد الجواب
على الواقف بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره لان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين
احدهما ان يرتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها بذاتها وليس تصورها ولا مستلزما له على
قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان يتصورها والثاني ان يرتسم فيها مثالها وصورتها
وهذا هو تصورها لا حصولها بذاتها على تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها
وفيه بحث اذ مدار دعوى من يقول بداهة العلم ان العلم هو اجلى الاشياء وهو معلوم فالعلم به اما بالوجه
وهو غير جائز لما اشتهر فهو بالكنه ولا يجوز ان يعلم بالكنه الا بالحد والرسم في شرح المقاصد قال الامام
الرازي تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى
منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلافات انما هو لشدة وضوحه لا
لخفائه وهو الموافق لما يقتضيه الحدس الصائب لان العلم في المعقولات كالنور في المحسوسات وكما
ان النور ينكشف به الاشياء المحسوسة ولا يحتاج الى كاشف ينكشف عن ذاته كذلك العلم في المعقولات
ينكشف به جميع المعقولات فلو انكشف هو بمعقول يكون ذلك اجلى منه فيلزم الدور اذ هو اجلى من كل شيء
وهذا الكلام في معرض التنبيه لمن تنبه والقول بان فردا من العلم ينكشف عن حقيقة العلم لا ينفع لان حقيقة العلم على تقدير
نظريته لا ينكشف الا بالحد المركب عن غير العلم لان اجزاء غير الكل المذهب الثاني وبه قال الجويني والغزالي
انه ليس ضروريا بل هو نظري لكن يعسر تحديده قالا فطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان يميزه عما
يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير
مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم
بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت
الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او كما هو

خرج ح

١٢

هو اعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد فان القسمة والمثال ان افادا تميز المهية العلم
عما عداها صلحا معرفا واحدا اذ تميز منهما تحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة ماهية العلم لان
محصل المعرف بشيء لا بد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه اقول الدليل يفيد ضرورة
ماهية مطلق العلم ويفهم من هذا الكلام مطابق لما يفهم من الشرح العضدي ان الخلاف في ماهية العلم في
لا يصح ان مطلق العلم يعلم بوجه منه وايضا لا نم ان المعرف لا يحصل الا ما يتميز عن غيره لان العلم بوجه اعم
قال السيد قدس سره في شرح المواقف ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة
جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف
مطلقا وهذا الكلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به فالمستفاد من كلام المستصفى ان الخلاف
في كنه العلم لا في مطلق تعريفه كما يفهم من الشرح العضدي مطابقا للمواقف مع ان دليلهم يقتضي ان لا
يجوز رسمه ايضا لكن على هذا التقدير لا يتوجه على الغزالي انه يلزم من التعريف بالقسمة والمثال ان يكون التعريف
معلوما من غير حد ورسم وهو خلف المذاهب الثالث ان العلم نظري لا يعسر تحديده وقد ذكره بحدود
والنظر ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى المجهول هذا التعريف للنظر الشامل للصحيح وغيره
لانهم في تعريف الدليل يقولون بصحيح النظر فالنظر عام وقد مضى معنى الترتيب والمراد بهنا الاصطلاحي و
قيد الذهنية لاخراج الحسية ويدخل الامور المظنونة والمجهولة واعلم ان هذا التعريف يتحقق في الحركة الثانية
في الامور الذهنية سواء تحقق معها الحركة الاولى اولا ويصدق على التعليم اذ المعلم يرتب الامور الذهنية
ليتوسل الى الغير والامور شامل للتصورات والتصديقات وقد جرح التعريف بالمفرد الا انه لما كان نادرا
ناقصا لم يعتبر وايضا كلامنا في الدليل وهو مركب البتة والظن اعتقاد راجح يجوز المعتقد معه النقيض
اي نقيض ما اعتقده ودرجه اي رجع الراجح الوهم وانما رجعنا الضمير الى الراجح دون الاعتقاد اذ
على تقدير رجع الضمير اليه يلزم اي اطلاق الاعتقاد على الوهم وهو غير شائع والشك سلب الاعتقاد
اي الشك ادراك النسبة الخبرية مع عدم الرجحان بان يتردد على السوية بين الطرفين انما فسرنا به لئلا يشكل
بادراك طرفي الشرطية وامثالها والجهل البسيط عدم العلم عما من شأنه العلم والجهل المركب
كذلك اي عدم العلم مع اعتقاد ظاهر هذا الكلام ان يكون الجهل المركب متحققا في الظنون

ف

فان الاعتقاد يعم الظن وان لا يلزم الثبوت فى الجهل المركب وان لا يكون الجهل ادراكا بل عدم الادراك المقارن
لاعتقاد انه مدرك مع ان الجهل المركب اعتقاد النسبة الخبرية الغير المطابقة على وجه الجزم والثبوت وان فرض عدم
الاعتقاد الثابت حيث قال الحكم الذهنى بامر على امر ان كان جازما ان يكون مطابقا اولا يكون فان كان مطابقا
فاما ان يكون لموجب اولا يكون فان كان لموجب فهو العلم واما الذى لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد
واما الجازم غير المطابق فهو الجهل واما الذى لا يكون جازما فالمتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك
والا فالراجح ظن والمرجوح وهم هذا عبارة المحصول وملخصه ان الجزم الحاصل لموجب اما علم واما جهل فلا يلزم
الثبوت لا مع الجهل ولا مع العلم الا ان يقال ان مبنى كلامه هذا على ان الثبوت لازم لكل موجب وهو غير ظاهر قال
قدس سره فى النهاية حكم الذهن بشىء على آخر اما ان يكون جازما اولا والاول اما ان يكون مطلقا والمطابق اما
ان يكون ثابتا اولا فالجازم المطابق الثابت هو العلم ويستجمع الجزم والمطابقة والثبات وان خلا عن الجزم فقط
فهو الظن الصادق وان خلا عنه وعن المطابقة فهو الظن الكاذب وان خلا عن المطابقة والثبات خاصة
فهو اعتقاد الجهال وان خلا عن الثبات وحده فهو اعتقاد المقلد للحق هذه عبارة النهاية وقد صرح بعدم اعتبار
الثبات فى الجهل واعتباره فى العلم وبان الجهل قسم للادراك وبان التقليد لا يشتمل الباطل والاختلاف بين
كلام المص والمحصول غير خفى اعلم ان المص لما ترك تعريف العلم معتذرا بانه لا يحد وعرف ما يتميز منه ان الشك
وامثالها يمكن ان يحد تدبر واعتقاد الظن الرجحان جنس للاعتقاد الراجح الخالى عن الجزم فلا يتوهم ان الرجحان
الاعتقاد الذى هو الظن غير اعتقاد الرجحان فان الثانى يتحقق مع الجزم ايضا فان الرجحان اذا بلغ حد الكمال
فهو الجزم كما ان الممكن اذا بلغ رجحانه حد الوجوب فهو الواجب بالغير وليس المراد الجنس المصطلح لان الظن يتحقق
مع عدم اعتقاد الرجحان بل المراد ان اعتقاد الرجحان يعم بدون الظن فى الجملة قال فى النهاية اعلم ان الرجحان الاعتقاد
مغاير للاعتقاد الرجحان والظن هو الاول دون الثانى واما اعتقاد الرجحان كما اذا اعتقد رجحان نزول المطر عن
الغيم الرطب فينقسم الى العلم والظن وغيرهما فالراجح منها راجح الى المعتقد وفى الظن راجع الى الاعتقاد
ويستجمع العلم والجزم المطابقة والثبات اى عدم الزوال بتشكيك وان جاز زواله بالنسيان وغيره ولا ينتقض
بالعاديات اى لا يحكم ببطلان اعتبار الظن الجزمى فى مفهوم العلم بالعلوم العادية فانها من افراد العلم مع انها تحتمل
النقيض فلا يكون جازما فلا يصح اعتبار الجزم فلا يكون تعريف الظن فانه صادق على العاديات مع انها

انها ليست من افراد الظن ووجه يكون النقض باعتبار كونه غير مانع لكن مقتضى عبارة المتن هو الاول لحصول الجزم
وامكان النقيض باعتبارين وانما قلنا ان التعريف لا ينتقض بالعاديات لان احتمال النقيض فى العاديات
ليس باعتبار تجويز العقل بل باعتبار الامكان الذاتى وقدرة القادر والجزم باعتبار العادة فى شرح العضدى
ايراد على عرف العلم بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض النقض بالعلوم العادية وهى العلوم المستندة
بالعادة كعلمنا بان الجبل الذى رايناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فانها تحتمل النقيض فيخرج عن الحد مع كونها من
افراد المحدود وانما كانت محتملة لجواز خرق العادة فنقول مثلا فى المثال المذكور ان تحول قدرة المختار و
امكان انعدام الجبل وايجاد بدله ذهبا يوجب ذلك الاحتمال ويجاب بان معنى ان احتمال العاديات
بالمعنى المذكور غير الاحتمال المعتبر فى الظن فان الاحتمال المعتبر فيه ان متعلقه يحتمل عند العقل احتمالا مرجوحا وفيه
ان المعترض يدعى ان العاديات لما كان سبب العلم بها العادة وخرق العادة جائز فاحتمال تغير السبب الموجب
احتمال تغير المسبب فيتطرق الوهم فى العاديات وخلاصة الجواب ان مثل هذا الجواب لا يضر فى حصول العلم
العلم اليقينى كما ان احتمال ان التقاء مثلا لا يمكن الجزم الى اصحابه مخلوقة فى القوة الشامة لمقارنه والتغير
فيرى الجرم مجرد احتمال لا يضر فى حصول اليقين بالبديهة ان فيه رائحة وهذا مراد من قال ان احتمال النقيض لا يمنع
حصول العلم اليقينى بالبديهة واما لو فرض نقيضها واقعا لم يلزم منه محال فغير صحيح لانه يجرى مثله فى اكثر اليقينيات
من الحسيات والاوليات وغيرهما الا الحاج فى الجبل الذى يحكم عليه بانه ليس بذهب ان يعتقد بما رايناه
فيما مضى اعلم ان المص لا يقول بتحديد العلم بل يدعى البداهة لكن يدعى ان العاديات من افراد العلم فيخرج النقض على
قوله على الدعوى لا على التعريف الفصل الثانى فى الحكم الشرعى الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير او الوضع والاقتضاء يشمل الوجوب والندب والحرمة والكراهية والتخيير هو الاباحة وبه خرج قوله والله
خلقكم وما تعملون وقد يقال ان المراد بافعال المكلفين من حيث التكليف فيخرج الآية المذكورة لكن لما لم يكن هذا
مفهوما صريحا واحتمال هذه الدلالات غير معتبرة فى مقام التعريف الذى هو محل الايضاح ذكر قوله بالاقتضاء
والتخيير ونفى بعض افراد الخطاب مثل سببية الدلوك لوجوب الظهر اذ لا شك انه حكم معلوم من الشرع غير
الاحكام الخمسة لا يدخل فى التعريف لو اكتفى فيه بالاقتضاء فزاد قيد الوضع ليدخل فيه مثل ذلك والاقتضاء
قد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا اى الخطاب بالاقتضاء يكون وجوبا ولا حرمة اى الخطاب لا مع المنع

من النقيض فيكون ندبا وقد يكون الاقتضاء للعدم مع المنع من النقيض اى نقيض ذلك العدم فيكون الخطاب حراما
الخطاب في لا عمومه اى لا مع المنع المذكور فيكون مكروها اعلم ان تقسيم الخطاب الى الوجوب والندب وامثالهما
غير لايق وان الوجوب مثلا من صفات فعل المكلف والخطاب ليس كذلك فاما ان يراد بالوجوب الايجاب
او الواجب ويكون الضمير عايدا الى الفعل الواجب لئلا م اول كلام المص لكنه وهو قوله مكروها او يحمل على
انه يحمل تعيينا في اداء اما بالاقتضاء وقد يقال الايجاب هو عين الوجوب فيصح حمله خطابا لكن هذا
ليس مرضي المص اعلم ان قولهم خطاب الشرع المتعلق بافعال الكلفين بالتعلق بالفعل فلا يكون الخطاب حكما
قبل التعلق كما ذهب اليه الاشاعرة بناء على قدم الكلام النفسي وهو غير معقول كما بين في محله ومع ذلك
لا يعقل ايضا قدم الاحكام الخمسة لانها اوصاف حادثة بعد خلق المكلف ورزقهم الا ان يكون بالتعلق
في العلم القديم والحصر الاباحة اى كون طرفي الفعل متساويا في الثواب والعقاب هو الاباحة ولما لم يكن الاباحة
مثل الوجوب اولا اباحة يجوز ان يكون صيغة الخطاب الشارع قال بحصر الاباحة والوضع الحكم على الوصف
بكونه شرطا كالحكم بان الطهارة شرط للصلوة والطواف مثلا او سببا كالحكم بان الدلوك سبب لوجوب
صلوة الظهر والفرق بين الشرط والسبب ان المشروط لا يلزم ان يتحقق مع الشرط بخلاف السبب فانه يلزم تحققه
مع السبب كالدلوك فانه كلما تحقق وجب الظهر بخلاف الطهارة فانه يتحقق بدون وجوب الصلوة ومانعا
لكون النجاسة مانعا من الصلوة وكذا النوم ناقض الوضوء وكذا ناقض سائر الطهارات اعلم ان خطاب الوضع
لا ينحصر فيما ذكر بل يدخل فيه مثل التكبير ركن للصلوة ونظايرها وربما يرجع الوضع الى الاعتبار الا الاداى
الاقتضاء فيقال ان سببية الدلوك للصلوة مالها الا ان الصلوة يجب عند الدلوك ويحرم مع النجاسة ويحل مع
الطهارة او ان الحكم بشرطية الطهارة في ناقضية الحدث ومانعية النجاسة يستفاد من الشرع فلو جوز تاويله بوجه
بعيد لا الوجوب الحرمة يمكن مثله ارجاع الوجوب الا الحرمة كما اذا قيل هذا واجب معناه يحرم تركه وهذا
حرام يجب تركه فيكون الاحكام اقل من الخمسة ويمكن ان يقال الاقتضاء شامل للامور المذكورة بان يقال الدلوك
يقتضي الوجوب وقيل ليس كلما استفيد من الشرع يسمى حكما بل الحكم هو المنحصر في الخمسة ولا احتياج الى زيادة الوضع
التوليف بل يكون مخلا لصحة التعريف بدون ... يتوجه ان الاقتضاء يشمل مثل سببية الدلوك للوجوب فيكون التعريف
مختلا كما لم يكن على التقدير الاول جامعا لا يكون ... مانعا ونياقش ايضا شرطية الطهارة للصلوة حكم مستفاد من

١٤

من الشرع بخلاف الاباحة على ما قال صاحب المحصول انه حكم عقلي وافي الشرع فيه العقل فجعل الحكم العقلي داخلا
في خطاب الله وما افاده الشرع لكن هذا سهل ويمكن ان يقال ان مدار التكليف والثواب والعقاب اللذين النظر
في الفقه اليهما الارتكاب والاجتناب انما هو الاحكام الخمسة لهذا اعتبروها دون البقية اعلم ان الوجوب الشرعي مستفاد
من التوقيف واما العقلي فقط لا يدخل فيما ذكر وكذا المندوب عقلا وكذا المكروه العقلي مثل ترك الاولى العقلي ويمكن
ان يقال كما ان الاباحة داخلة في الاحكام وهو امر عقلي كذلك الامور المذكورة لان الاقتضاء اعم من التقرير والقرينة
على التوقيفات الآتية والواجب يذم تاركه اما شرعا كتارك الصلوة واما عقلا كتارك شكر المنعم اورد على التعريف
ان الواجب المخير كخصال الكفارة كل واحد منها واجب لا يصدق وان تاركه مذموم فلا يصح التعريف وكذا الواجب
الموسع باعتبار اجزاء الوقت والواجب الكفائي واجب تركه اكثر المكلفين ولا يذمون والجواب ان الواجب بالحقيقة
هو القدر المشترك لا كل واحد من الخصال وكذا في الموسع فاذا اتى بواحد من الخصال او في جزء من اجزاء الوقت لم يترك
الكل فلهذا لا يذم وكذا الواجب الكفائي فان المطلوب فيه حصول مفهوم الكلي من غير نظر الى خصوصية الفاعل والى
هذا اشار بقوله ولا يرد المخير والموسع والكفائي لان الواجب في المخير والموسع الامر الكلي اما في المخير فان المراد بالاحاد
القدر المشترك بين افراد الكفارة واما في الموسع فلان المراد ايجاد الفعل في القدر المشترك بين اجزاء الوقت وفي
الكفائي فعل كل واحد يقوم مقام الآخر اى كل واحد من المكلفين نائب للآخر ووكيل فيفعله كفعله فاذا فعله احدهم لم يبق
الوجوب فلا يكون احد من المكلفين تاركا وهذا معنى قوله فعل كل واحد يقوم مقام الآخر او يراد في الحد حد الواجب
لا الى بدل لئلا يدخل الواجب المخير والموسع والكفائي بلا تكلف اما الواجب المخير فلان كل واحد من الخصال بدل
من الآخر واما في الموسع فلان كل جزء من الوقت بدل من الآخر واما في الكفائي فلان كل مكلف بدل من الآخر
وانت تعلم ان هذا التوزيع مع هذا القيد يلزم ان يصدق على كل واجب سواء كان مضيقا او مخيرا او لا كفائية
اولا وفي المضيق صدقه غير ظاهر وكذا القضاء فانه لا يصدق انه ترك لبدل ويشكل في صورة القضاء فانه بدل
عن الاصل فترك اصله لبدل وفيه ان المراد يحل تركه لبدل والعبارة اللائقة ان يقال الواجب يذم تاركه اما
مطلقا اولا لا الى بدل والحق ان هذا القيد مما لا حاجة اليه لان الموسع والمخير الواجب فيهما القدر المشترك ونظير
ذلك في الواجب الكفائي ان المكلف في الكفائي هو الامر الكلي كما هيه الاشارة في المكلف فردا خاصا فما لم يترك
الكل لا يصح الترك لان الترك انما يتحقق بترك كل فرد فلا يتحقق الترك اذا اتى بعض افراد المكلف بالواجب

فلا يكون حج

الكفاية فالمكلف المكلف به في الكفاية كلاهما كلي اعلم ان ما يجي في تحقيق المخير والموسع لا يلائم هذا الاختيار فلعله نظر الى ما قال
كفران وجهها واحد ويرادفه اي الواجب الفرض في القاموس ادحه الله كالمفروض والمحتوم في القاموس الحتم الايجاب
واللازم في القاموس وجب يجب وجوبا وجبة لزم اعلم ان المراد في هذا ما حقق انما يكون باعتبار نوع واحد من الوضع
فلا يتحقق في زيد مرادف لهذا اذا اريد بهذا معنى زيد حقيقة لان الوضع في الاول خاص وكذا الموضوع له والوضع في الثاني
عام والموضوع له خاص اذا علمت هذا فالوضع في الفرض نوعي وفي الواجب نوعي ايضا لان الوجوب وضع تحت الشرع معنى
اسم المشتق منه الواجب في ضمن وضع الفاعل وهو وضع عام والموضوع له عام والوضع فيه نوعي بخلاف لفظ الفرض فان الوضع فيه
شخصي اما من قبيل الوضع العام لموضوع له عام كما يستفاد من حواشي السيد قدس سره على رسالة الوضعية حيث جعل الوضع منحصرا
في ثلثة انواع الاول ان يكون الوضع خاصا والموضوع له كذلك كوضع الاعلام والثاني ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا
كوضع اسماء الاشارة والثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له كذلك واما من قبيل الوضع الخاص والموضوع له عام كما افاده
بعض تلامذة صاحب المواقف في شرح الفوائد الغياثية … يكون اقسام الوضع اربعة كما يفهم من كلام الفاضل الابهري في
شرح الشرح العضدي والثلاثة المفهوم من كلام السيد بشرط ان يحقق القسم الثالث بمثل المشتقات ونحوه مثل لفظ الانسان فيصير
قسما رابعا والرابع مثل لفظ الانسان لمفهوم الكلي فانه كان داخلا في تقسيم السيد قدس سره في الوضع العام والموضوع له كذلك وعلى
هذا يكون مقابلا للاقسام الثلثة فلا يصح الترادف الا ان يدعى ان الواجب وضعان الاول باعتبار الاشتقاق والثاني باعتبار
نفس اللفظ من غير اعتبار الاشتقاق لكن هذا مجرد دعوى بلا شاهد ولك ان تقول المراد بالترادف اعم مما هو كذلك
حقيقة او حكما في المحصول … النهاية اعلم انه لا فرق عند … بين الواجب والفرض والحنفية خصصوا اسم الفرض بما عرف
وجوبه بدليل قاطع والواجب بما عرف وجوبه بدليل مظنون قال ابو زيد الفرض عبارة عن التقدير قال الله تعالى فنصف
ما فرضتم اي قدرتم فهو عبارة عن السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت اذا ثبت هذا فنحن خصصنا اسم الفرض
بما عرف وجوبه بدليل قاطع لانه هو الذي يعلم حاله انه قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فنسميه بالواجب لانه
ساقط علينا ولا نسميه بالفرض لانا لا نعلم ان الله قدره علينا وهذا الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدر لا انه ثبت كونه مقدرا
علينا او ظننا كان الواجب هو الساقط لا انه الذي ثبت كونه ساقطا علينا او ظننا واذا كان كذلك كان تخصيص كل
واحد من هذين اللفظين باحد القسمين تحكما محضا واقول فيه بحث اما اولا فلان الوجوب ليس بمعنى السقوط كما زعمه هذا القائل
وتبعه المص في النهاية في القاموس وجب يجب وجبة سقط ووجب يجب وجوبا وجبة لزم فظهر ان الوجوب والواجبة بمعنى

15

لمعنى اللزوم ويجي الوجبة بمعنى السقوط فلا يصح دعوى اشتقاق الواجب من الوجوب بمعنى السقوط فقول المص في النهاية الوجوب
لو السقوط او الثبوت يقال وجبت الشمس او الحائط سقط خلاف ما نقله اهل اللغة واما ثانيا فلان المستفاد مما نقلوا
عن الحنفية ان الوجوب مشترك بين الفرض والواجب فاذا تقرر ان الوجوب مشترك فكذا يكون الواجب على ما هو الظاهر
الا ان يقال وضع لفظ الواجب للمعنى العرفي من غير نظر الى الوجوب فظهر بطلان قول الحنفية ايضا بما قررنا فان الوجوب
على ما ذكرنا يكون ماخوذا من اللزوم فكما انه لا يصح مقدر علينا زعمهم لا يصح ان يقال لازم علينا وان قلنا بتعميم من العلم والظن
فكلاهما صحيح وما اجاب به المص قدس سره من قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج اي اوجب حيث استدل بهذه الاية ان الفرض
بمعنى الوجوب فيبطل قولهم بالفرق ان سلمه الحنفية فهو بمعنى الايجاب وهو غير الوجوب الا ان يقال الوجوب والايجاب
واحد عند الحنفية وايضا قول الحنفية نحن خصصنا يشعر بان الفرض عندهم بمعنى ما ثبت وجوبه بقطعي وهذا يكون اصطلاحا
منهم وكلامنا انما هو في عرف الشرع فلا مشاحة معهم الا في عدولهم عن عرف الشرع واعلم ان تعريف الواجب قد علم
من التقسيم الا انه لم يكن صريحا فلهذا صرح به المص قدس سره وايضا ما وقع من التقسيم كان مطابقا لمذهب الاشاعرة وغيرهم
فصرح بما اختص بمذهب الشيعة والمعتزلة اعني الوجوب الشامل للعقلي والشرعي ويمكن تعميم الاول ايضا المحظور هو الذي
يذم فاعله في القاموس حظر الشي منعه وحجره والحظيرة حريز التمر قال المص في النهاية الحظيرة يطلق ايضا على القطعة المتقطعة
ويقال على ما كثرت آفاته كما يقال لبن محظور اي كثير الآفة وفي العرف ما يذم فاعله اما شرعا كشرب الخمر او عقلا كترك
شكر المنعم ولا يبعد ان يقال ان شرب الخمر قبيح عقلا لان ما يزيل العقل الذي هو اشرف قسم الله للمرء وتبجح العقل
الصريح ولهذا قال بعض العلماء ان شرب الخمر كان حراما في جميع الاديان ويرادفه الحرام اذا كان معصية
لا يرادف المحظور والمزجور عنه في القاموس زجره منعه ونهاه فالمنهي عنه والمزجور عنه بمعنى والمعصية في القاموس
العصيان خلاف الطاعة عصاه يعصيه عصيا ومعصية والذنب في القاموس الذنب الاثم والقبيح في القاموس
ضد الحسن وهو اذا كان شاملا للواجب والمندوب يدخل المكروه في القبيح الا انه يخص وفيه ان القبيح اعم من الحرام
فانه يقال الكذب قبيح من الله تعالى ولا يقال انه حرام الا ان القبيح يطلق باعتبار المعنيين العام والخاص لكنهم عرفوا
القبيح بما يكون على صفة مؤثرة يستحق فاعله الذم وهذا عام لانه يقال القبيح اذا كان الصفة لفعل المكلف يكون مرادفا للحرام
لا مطلقا الا انا نقول الكذب قبيح في نفسه سواء صدر عن النائم او الساهي او عن المكلف لمصلحة واجبة ولا يتصور ان يكون
حراما وايضا العام اذا اريد منه قسم خاص لا يكون مرادفا الا ان يراد بالمرادف ما هو كذلك حكما والمندوب

هو الراجح فعله عقلا او شرعا مع جواز تركه بحيث لا يستتبع تركه مذمة ولا مخالفة امر او نهي وفي القاموس المندوب المستحب وهو
المرغب فيه في القاموس رغبه اراده ورغب عنه لم يرده والنافلة في القاموس النافلة الغنيمة العطية وما تفعله
مما لم يجب عليه وفي النهاية المندوب يسمى مرغبا فيه ومستحبا اي عند الله تعالى احبه ونفلا اي طاعة غير واجبة وان للانسان
ان يفعله من غير حتم والمستحب يمكن ان يكون في معناه انه يثمن محبة الله كما يستفاد من الحديث القدسي لا يزال العبد يتقرب
الي بالنوافل حتى احبه الحديث والتطوع في القاموس صلوة التطوع النافلة وكل متنفل خير متطوع والسنة في القاموس
السنة السيرة والطبيعة ومن الله حكمه وامره ونهيه ولهذا قيل ان السنة لا يخص المندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه
اما بامر النبي صلى الله عليه وآله او بادامة فعله فان السنة ماخوذة من الادامة يدل على عدم الاختصاص قولهم الختان سنة
لانه لا يراد انه مندوب والاحسان في النهاية يسمى المندوب احسانا اذا كان نفعا يصل الى الغير مع القصد الى ايقاعه واعلم
ان هذه الالفاظ معانيها المذكورة في كتب اللغة متقاربة لكن المنظور فيها استعمال الشرع اما المباح ما يساوي
وعدمه بمعنى ان فعله ليس عند العقل والشرع ممدوحا وكذا تركه ليس مذموما في القاموس الحل الشيء احللته لك
وهو الجائز والحلال في القاموس الحلال بفتح الحاء وكسرها ضد الحرام ويفهم منه ان الحلال اعم من المباح والطلق
في القاموس يوم طلق لا قر فيه ولا قر والمكروه هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله اي في تركه ثواب وليس في
فعله عقاب في القاموس الكره ويضم الاباء والمشقة ويفرق فيقال اذا كان بالضم فهو ما اكرهت نفسك وبالفتح
ما اكرهت غيرك عليه ولا يتوهم ان العفو يسقط العقاب فيصدق التعريف على الحرام بعد العفو وكذا الصغاير لكونها
يقع مكفرة لان المراد بقوله لا عقاب على فعله ان الشارع ما عين لفعله عقابا ثم ان ترك السنة مكروه فانه يثاب بترك
الترك ولا يستحق العقاب ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك اللفظي يعني كراهة تحريم وكراهة تنزيه
الفصل الثالث وتقدم مقدمة نافعة وهي ان حسن الاشياء وقبحها عند جمع من المعتزلة ذاتية فوجوب الواجب
وحرمة الحرام يكون ويكون الشرع كاشفا فيما وقع الاخبار فيه عن التحريم وامثاله فيكون الوجوب والحرمة بطريق العلم بهما في
بعض الاشياء عقليا وفي بعضها شرعيا وبعض يعني الكفر مستلزم للتعذيب الابدي لذاته اي يستلزم لذاته والكبيرة
مقتضية للعذاب اي تقتضيه وليس مستلزما لذاتها واقتضاؤها كاقتضاء الحجر الميل الى السفل واثم المغفور يبطل ميله بالعفو
كمن يرمي الحجر الى الفوق والاخبار بلوازم الافعال ومقتضياتها محض الكرم من الكريم المطلق ويحتمل في بعض الافعال ان
لا يكون في ذاته له لازم من القبح والحسن مثل صوم اول يوم من شوال وكذا يوم رمضان ويكون الايجاب شاهدا ما حاكم

16

وتحريم الاكل محض اختيار العبد ولا قبح في ذلك ويمكن الاختلاف في ذاتيهما كالالفين المكتوبين في الاعداد فان للثاني
خاصة ليس للاول ويمكن ان يقال مثل هذا في ايات القرآن ووجوه فيها فتتبع ما ذكرنا يسهل دفع كثير من الاشكالات
المتوجهة على التكاليف والتعذيبات الالهية كما سينكشف فيما بعد في تقسيم الفعل قد عرفوا الفعل تارة بتوابع ما وجد
بعد ان كان مقدورا ولغوي سيد المآثر في لغة وبانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب وكلاهما يصدق على ما يحمل
والالوان والاركان في المكلف ويشمل افعال غير المكلف لكن التعميم باعتبار فعل المكلف وهو اي تقسيم الفعل على
وجوه خمسة الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهو اي الصحة عند المتكلمين في العبادات ما وافق الشريعة اي موافقة الشريعة
او هو اي ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء اي كون الفعل مسقطا للقضاء والاولى ما كان الصحيح
القضاء باعتبار الصحة حمل الصحة مسقطا للقضاء كما ان المنطقيين جعلوا اعلى المنطق عاصمة ومثل هذا شايع فصلوة من ظن
الطهارة صحيحة على الاول خاصة باعتبار مطابقة الشريعة دون اسقاط القضاء فانه اذا ظن الطهارة يصح صلوته بناء على ظنه
ولذلك الفقيه والمتكلم لكان يصح الصلوة المذكورة قبل ظهور فساد ظن المصلي انما الاختلاف بعد ظهور الخلاف للظن
فان الصلوة المذكورة صحيحة عند من قال بالتعريف الاول فاسدة عند الفقيه لانها ليس مسقطا للقضاء ولا يتم ظاهر العبارة
يوذن بان القضاء كان واجبا فاسقط الفعل المذكور وليس كذلك لانا نقول المراد بسقوط القضاء رفع وجوبه تامل
وفي العقود ترتب اثر السبب عليه في الشرح العضدي لو فسرنا الصحة في العبادات بما رجعنا الخلاف في ثمرتها لكان
حسنا معناه ان الاثر متحققة في العبادات والمعاملات اما في العبادات فهو اما سقوط القضاء او موافقة الشرع
والاثر في العقود والمعاملات انتقال المبيع والعوض وامثالها فترتب الاثر مشترك بين القسمين فالخلاف في الاثر
في العبادات انه اي شيء وفي المعاملات اي شيء وفيه ان جنس اللفظ لو كان مختلفا كما نقله الاصوليون
يحصل متحدا او قد يوصف بالبطلان وهو ما خالف الاعتبارين اي يوصف الفعل في العبادات بالبطلان باعتبار
عدم موافقة الشرع او عدم سقوط القضاء وفي المعاملات باعتبار عدم ترتب الاثر وهو يرادف الفاسد
الموصوف بالبطلان وهو الباطل يرادف الفاسد خلافا للحنفية اذ عندهم الباطل في المعاملات ما لا يكون
مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح والفاسد المشروع باصله دون وصفه كالربا والمصنف ره اشار الى الخلاف حيث قال
حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة وهو كونه
ربا والاليق ان يذكر كالاثر ليظهر التقابل فلا يتوهم ان تعريف الصحة في العقود صادق على غير الموقوف اذ ترتب الاثر

يحتمل تحقيقه في كل فعل من افعال المكلف المشروع لان المراد ان صحة البيع هو ترتب اثر البيع وبالجملة ان الصحة في المعاملات
هو ترتب اثر المعاملات عليها ان الشارع غير معتبر في التوقيتات كما يشهد عليه كتب اللغة والكلام لذكر رجحل مطلق فعل
المكلف منقسما الى الصحيح والفاسد فذكر الصحة والفساد في العبادات والمعاملات ولم يتعرض للايقاعات والعقود
ولك ان تقول مراد المصنف قسم العبادة الى الصحيح والفاسد وكذا قسم المعاملة وهو تقسيم للفعل في الجملة او تقول يجري الصحة والفساد
بالمقايسة في باقي الاقسام يقال طلاق صحيح اي يطابق الشريعة وفيه انه لا يتعين ان الصحة فيما يجري وبأي معنى يجري وكذا
الفساد فان مجرد مثال الطلاق لا يكفي في هذا على ان مطابقة الشريعة طريقة المتكلم والمناسب لكلام الفقهاء التقسيم الثاني
الفعل قد يكون حسنا وهو ما للقادر عليه العالم به ان يفعله اي فعل لا يكون فيه ضرر يردع العالم القادر بالضرر عنه
من حيث الحكمة والمصلحة او الذي لم يكن على صفة يوثر في استحقاق الذم اعلم ان التعريف الاول اعم من ان يكون
في الفعل صفة في استحقاق الذم اولا فانه يجوز ان يكون عدم الفعل لامر لا يكون موثرا في استحقاق الذم كما ان
الثاني ايضا مدفوع عند الشيعة والمعتزلة ان القبح عقلي في الكذب فاورد عليهم ان الكذب المنجي للنبي عن القتل ليس بقبيح
فانه لو كان عقليا لم يتغير فاجابوا عنه بانه قبيح الا انه اقل قبحا من الصدق المهلك للنبي قال افضل المحققين في تجريده
وارتكاب اقل القبيحين جائز وتوريه ان الكذب المذكور في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا
ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فعلى هذا يصدق التعريف الاول على
الكذب النافع مع انه قبيح كما علمت وكذا التعريف الثاني ويمكن ان يقيد الحسنة معتبرة والكذب من حيث انه كذب لا يمكن
اختياره فهو قبيح من حيث هو ومن حيث انه نافع حسن الا انه يصدق التعريف على كل قبيح من حيثية فان المراد بالحيثية
المعتبرة في الحسن عدم المنع فقط وظاهر ان القبيح من حيث انه فعل او شيء او ممكن لا يمنع عن فعله فيلزم ان يكون كل
قبيح حسنا ثم ان الحسن والقبيح يطلق على معان على ما في المواقف وشرحه وشرح العضدي قال في الشرح العضدي الحسن
والقبيح انما يطلق لثلثة امور اضافية لا ذاتية الاول لموافقة الغرض ومخالفته وليس ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض
الثاني ما امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم له وليس ذاتيا لما ذكر في المباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير
بالتفسير الآتي ليس حسنا ولا قبيحا وفعل الله بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض وهو بالاعتبارين
الاخيرين حسن اما بالثالث فمطلقا واما بالثاني فبعد ورود الشرع لا قبله سواء فيه فعله قبل الشرع او بعده هذا لفظه
الشرح العضدي وقال في المواقف الحسن والقبيح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا

ولا نزاع في ان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع والثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا
عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا مدركه العقل ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم
17 فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما انه لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس
لاشخاص الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في
يسمى م العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل قبيحا وما لا يتعلق به شيء
منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل فعل الله اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر
عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا اقول لا يخفى ان المعنى
المنقول عن صاحب المواقف في كتابه لا مواقف بينهما الا في قوله موافقة الغرض ومنافرته الا انه لم يفرق بين غرض
الله وغرض العباد حيث قال في شرح المختصر وفعل الله بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض
فدل عبارته على ان الغرض هو غرض فاعل الفعل واما عبارة المواقف حيث قال يختلف بالاعتبار فان قتل زيد
مصلحة لاعدائه موافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم يقتضي ان يكون الغرض اعم من غرض الفاعل ويؤيد ذلك قوله
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة حيث لم يتعرض فيه لغرض الفاعل مطلقا بل الظاهر فيه ان الفعل مشتمل
على حكمة ومصلحة والاختلاف للاشاعرة المنكرين للغرض في فعل الله ان افعاله تعالى تشتمل على حكم ومصالح فيصدق التعريف
بلا شبهة وانما قلنا ان عبارة المواقف ما تعلق به الذم والمدح مخالف لقوله ما امر الشارع بالثناء عليه او الذم
لان المدح والذم يتعلق بصفة الكمال والنقص وما امر الشارع ليس كذلك وهو ظاهر ثم ان كلام صاحب المواقف
فيه وفي الشرح العضدي متطابقان على ان موافقة الغرض ومخالفته يختلف بالا[illegible]ر وليس ذاتيا ويمكن ان يقال فيه
ان اختلاف الغرض لا يدل على عدم الذاتية كما اذا نظر فاعل لا غرض ذاتي للفعل فعله ونظر آخر لا حسنه لغرض
لازم ولا يفعله ثم ان المستفاد من كلام المواقف وشرحه ان صفة النقص والكمال لا يختلف بالاعتبار وهي للشيء
في نفسه ...ب المواقف قال في المواقف ان الكذب صفة نقص والصدق صفة كمال وادعى فيه الاجماع ثم
قال في المواقف ان الصدق اذا كان مشتملا على منفعة فهو حسن وبنقصان اذا اشتمل على ضرر فدل ذلك ان صفة النقص او الكمال

قد يختلف بالاعتبار وايضا المعنى الثالث الذي هو باعتبار المدح او الذم في افعال الله تعالى لا يمكن جعله شرعيا
كما يفهم من كلام شرح المواقف لانا اذا قلنا ان هذا الفعل كمال وهذا نقص لمحض العقل فقد جوزنا المدح
والذم لمجرد العقل فلا منع للحكم بان كون الصفة صفة كمال عقلي وكونه مستحقا للمدح شرعي ان قلت هم لا
يقولون في الافعال انها كمال او نقص بل انما يقولون في الصفات قلت العقل اذا حكم بكمال صفة
عقلا كذلك يحكم بكمال فعل كخلق الانسان والسماء فانه كمال قال صاحب المواقف في بحث الكلام
تفريع على الكلام وهو انه يمتنع على الله الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه قبيح
وهو لا يفعله وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها مقيسه لا ابد [illegible] الثاني
انه مناف لمصلحة العالم والاصلح واجب عليه والجواب منع وجوب الاصلح واما عندنا
فلثلاثة اوجه الاول منها انه نقص والنقص على الله محال وايضا يلزم ان يكون نحن اكمل منه وقت
صدقنا واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال
هو القبح العقلي بعينه فيها بلا ريب وانما يختلف العبارة وقد يقول المعاني الثلاثة المذكورة في المواقف كلها تجري
في افعال الله تعالى عقلا فظهر ان النقص والكمال كما يجري في الصفات يجري في الافعال فتخصيص الاطلاق الاول
بالصفة غير مناسب اذ يجري في الافعال ويمكن ان يعم الصفة ليشمل الافعال وقد يكون قبيحا وهو الذي
ليس له فعله وقدح ما يتعلق به او الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم ولم يكتف بقوله في الذم
لان الصفة لا يكفي في الذم انما يكفي في الاستحقاق وهو اي الذم قول او فعل اعم من ان يكون
بالجوارح او القلب سوى القول او ترك قول او ترك فعل ينبئ كل واحد منهما عن اتضاع حال الغير
وانخفاض منزلته ولفظ الغير انما هو باعتبار الغالب والا فالانسان يذم نفسه او يراد المغايرة الاعتبارية
والحق انا عقلنا ان خلافا للاشاعرة ذهب الشيعة والمعتزلة الا ان للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع
جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة
قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف
وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر
لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول

18

اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على اعلام الشارع عنهما بامره ونهيه
واما اخباره عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او نظره كالعلم الضروري بقبح
الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم مثل للحسن والقبح في الصفات
والافعال ولهذا يحكم به من لا يتدين بالشرائع اجاب الاشاعرة بمنع الضرورة في ان العلم حسن والظلم قبيح
والصدق النافع كذلك وانت تعلم ان هذا مكابرة وخلاف ما نقلنا عن المواقف حيث اعترفوا بان
الحكم بحسن ما ذكره المصنف عقلي قالوا ولو سلم ذلك في الشاهد فلا نم في الغائب اي في حق الله تعالى لتعذر القياس
فيه فانا نقطع بان الله تعالى لا يمنع منه تمكين العبد من المعاصي وانه قبيح منا اذ نجزم على السيد بتمكين عبده من المعاصي اجماعا
وفيه انا نعلم ان الجهل من الله تعالى اقبح بالضرورة وكذا الكذب بالضرورة لا بالقياس الفقهي وكيف لا وقد صرح صاحب
المواقف بانا لو جوزنا الكذب على الله يكون الكل منه حال صدقنا وادعى فيه البداهة واعترف ايضا بان القبح
في صفات الله حصوصا يرجع لا انما صفات نقص يحكم العقل بها وقيل ان الكذب قبيح بديهة وحكاية تمكين
العبد لغرض التكليف ان قبيح من الله تعالى ايضا واذا لم يكن لغرض العصيان فهو ليس بقبيح منا فان انعام السيد
لعبده ما يمكن ان يتوسل به الى الخير والشر ليس بقبيح وهو ظ ولانه لولا ذلك اي حكم العقل بالحسن والقبح
من غير احتياج الى الشرع يصح اظهار المعجزة على يد الكاذب تعالى الله عن ذلك فيمتنع العلم بصدق المحتج اذ
المميز المعجزة فاذا جوزنا الاشتراك لا تمييز المحق عن المبطل فينتفي فائدة البعثة اذ المقصود اتباع المكلفين لاحكام الشريعة
ويجاز الكذب عليه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف تحريره انه لو لم يتحقق كون الحسن والقبح
شرعيين يلزم محالان احدهما جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه سد باب اثبات النبوة
وثانيهما تجويز الكذب عليه تعالى فيرتفع الاعتماد على وعده ووعيده لا مما لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع
فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي عليه السلام دالا على صدقه فيرتفع الثقة عن كلامه ووعده
ووعيده وهو ظ واجاب الاشاعرة بانا لا نم امتناع الكذب على الله تعالى عقلا وكذا امتناع اظهار المعجزة على يد
الكاذب لانهما من الممكنات وقدرته شاملة ولو سلم امتناعه فلا نم ان انتفاء الوجه العقلي يستلزم انتفاء
الامتناع الكذب وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب لجواز ان يمتنع المدرك لها اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين
انتفاء العلم بالمدلول وهذا كلام الاشاعرة وانت تعلم انه اذا انتفى القبح العقلي في فعله تعالى وصفاته يجوز ان الصدق

الكاذب سيما في دعوى النبوة المشتملة على الوعد والوعيد اللذين فيهما مصلحة المعاش والمعاد كالحكم بصدق الصادق
اذا اراه المعجزة فلا فرق و دعوى احتمال مدرك آخر لوجود قول ولم يقع مدرك آخر وما لم يتح لا اليوم يلزم منه بطلان
الدين وما يذكرون من العلم العادي سيعلم حاله ثم لا بد من تحرير ما قال اهل السنة امتناع الكذب على الله وانه لا
يتوقف اثبات النبوة عليه اما تحرير الثاني فلان مدعي النبوة اذا اتى بالمعجزة يحصل علم عادي بصدقه في جميع ما اخبر
عن الله تعالى بحيث لا يتمكن العالم انكار المدعي ضرورة وتلخيصه ان العقل كما يعلم في العاديات مع تجويز ان القادر يحمل
منه ان يعقب تحصيل العلم ان ذهبا ويحكم ان يحصل بحاله كذا في مدعي النبوة مع المعجزة يحكم بصدقه بلا توقف اقول فيه بحث
اما اولا فلانه لو صح هذا لصح ان يدعي المدعي صدقه في جميع ما يدعي ويأتي بالخارق للعادة ثم يقول الله تعالى موجود عالم قادر
لا غير ذلك على الحجاج واثبات النبوة لا العقل وذلك خلاف الاجماع فان الامة قاطبة مجمعون على ان السمع يحتاج الى
اثبات الصانع بالعقل قبل اظهار المعجزة ودعوى النبوة واما ثانيا فلانا نشاهد لمن تواتر له المعجزة ولا يحصل له هذا العلم الا
بمقدمات اخر ولو سلم ذلك انما يتم في الحاضرين عند حدوث المعجزة وهو كما عرفت واما ثالثا فلان الانبياء عليهم السلام
بعد اظهار المعجزة كانوا يخبرون عن الله تعالى نزول البلاء كحكاية نوح على نبينا وعليه السلام انه اخبر لقومه بهلاكهم الا من دخل
سفينته فلم يصدقوه ولا يمكن ان يقال انه لو كان هذا عاديا فان الانسان اذا كان صادقا فلم يعاندوه في نزول البلاء
مثل الطوفان نعم ان المعجزة لا تستلزم التصديق واما تحرير الاول وهو امتناع الكذب فقالوا فيه ان الكذب صفة
نقص والنقص على الله تعالى محال وقد قرر هذا ايضا لو كان الكذب صفة لله لكان قديما وما ثبت قدمه امتنع عدمه وانا نعلم
يقينا ان الله تعالى قادر على الصادق وايضا امتناع الكذب على الله من ضروريات الدين قال صاحب المواقف
المعتمد هو الاخير فانه يثبت الصدق في الكلام النفسي وغيره بخلاف الاولين اقول الكتاب صفة اعتبارية
وفي قدم الصفة الاعتبارية نظر ولو سلم فزوال ما ثبت دوامه من الازل لا يمتنع مثل عدم زيد الحادث ولو صح ذلك يمتنع
حدوث العالم ولانه يؤدي الى افحام الانبياء اي لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم افحام الانبياء بيانه انه اذا
قال الرسول انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فله ان يقول لا انظر فيها حتى يجب علي النظر ولا اعلم انه واجب ولا اعلم وجوبه
حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر واذا لم انظر فكيف هذا القول حقا لا سبيل للرسول الى دفعه وهو وجه علمه الى
منع الافحام واجابوا اولا بانه مشترك الالزام لانه وان وجب النظر بالعقل فليس ضروريا لتوقفه على النظر و
افادته العلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وعلى ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب المطلق الا به

الا به فهو واجب في الكل ما لا يثبت الا بالنظر الدقيق فاذا كان وجوبه نظريا فللمكلف ان يقول ما تقدم بعينه وهو انه
لا يجب النظر ما لم انظر ولا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب واما ثانيا فبان قول وهو
ان قوله يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظ وتحقيق لا يمكن الزام النظر وهو معنى الافحام ولو
١٩ سلم ان النظر يتوقف على وجوبه فقوله لا يجب حتى انظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع
نظر او لم ينظر ثبت بالشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور وليس ذلك
تكليف الغافل فانه يفهم التكليف وان لم يصدق به اقول ما اجاب الاشاعرة لو تم انما يتم في مقابلة
مات لم يقل في دليله اعلم وجوبه وهو ظ جدا فالاولى في التماثل ان اقول على قول الشيعة والمعتزلة يمكن تصديق النبي بالعقد
العقلية والقضايا الحدسية بان ينظر بناء على القول بالوجوب العقلي من كان يستحضر المقدمات واما على طريق الاشاعرة
فلا سبيل اليه ووجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وايضا العلم بافادة النظر مطلقا وفي الالهيات غير محتاج اليه فانه
يكفينا افادة النظر العلم في مادة مخصوصة مثلا اذا كان دليل خاص على هيئة الشكل الاول يكفي في اساس المطلوب ولا
يحتاج الا انك المثل بل ثم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة فقال انا نبي الله عنده خوارق
شاهدة على دعوى فمن لم يفهم يحصل له الخوف ودفع الخوف واجب فطري فالسامع لدعواه ينظر في امره لدفع الخوف
الواجب ويتم المرام بخلاف من لم يقل بالوجوب العقلي فانه يلزم الافحام ولا نعلم قطعا اختيار العاقل لو خير بين
الكذب مع تساويهما من كل وجه هذا دليل على ان حسن الصدق وقبح الكذب عقليان فيتحقق الحسن والقبح العقليان
كما هو المدعى وبيانه ان العاقل اذا خير بين الصدق المحض والكذب المحض يختار الصدق وانما قيد الصدق والكذب
بتساويهما من كل وجه لانه لو عرض للصدق الضرر وللكذب النفع يكون اختيار الكذب لا لكونه كذبا محضا او لكون
الصدق لا لكونه صدقا محضا وترجيح العاقل الصدق على الكذب انما يتصور بحسن احدهما وقبح الآخر عند العقل والقول
في ترجيح بعض الاشياء عند العقلاء على بعض مما لا يكاد يشتبه على احد وكيف لا وامثال هذه الترجيحات في
افعال الحيوانات ظ لكن في افادة هذا القدر الحسن والقبح محل نظر الا ان يراد بالحسن ما يحكم العقل باولويته و
بالقبح ما يحكم العقل بعدم اولويته وهذا ليس ما ذكره المص في تعريف الحسن والقبح احتجوا بان افعال العباد اضطرارية
فيمتنع الحسن والقبح العقليان قد استدل الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين بدليلين عكس اشار المص
الى احدهما وهو ان العبد مجبور في افعاله واذا كان لم يحكم العقل بحسن فعل او قبحه اتفاقا فانا وغير الخصوم اما

الصوري فلان العبد ان لم يتمكن من ترك فعله هو الجبر لان الفعل واجب والترك ممتنع وان لم يتمكن من الترك فلا بد لاختيار
الفعل من مرجح وذلك المرجح اما من العبد او غيره فان كان من غيره يلزم ان العبد مجبور او ان كان منه لا يتسلسل بل
ينتهي الى ما ليس باختياره فيلزم الجبر اقول فيه بحث فان العبد اذا قلنا انه مختار لا نريد ان جميع اسبابه منه بالاختيار
الا ترى ان الله مختار مع ان قدرته وارادته ليست بالاختيار وذلك لا ينافي الاختيار كما قال الله تعالى مختار بمعنى ان
له قدرة على الفعل يفعل بعد وجوده وقدرته وامثالها يفعل الفعل باختياره كذلك نقول في العبد بعد تمام ذاته
وقدرته وكذا سائر اسبابه يفعل الفعل باختياره والفرق هو ان الاسباب في الله تعالى من ذاته بغير اختياره وفي العبد من
غيره بغير اختياره لا مدخل له في المقام نعم لفارق ان يفرق بين الله تعالى وبين العبد بان في حدوث الفعل بالقدرة
والاختيار يحتاج الى امور غير متناهية مجتمعة في المعلول وان لم يكن قبله بل يكون معه فينتقل الكلام الى علة العلة الى غير
النهاية فيلزم العلل التامة الغير المتناهية والامور الغير المتناهية لا يمكن ان يكون من العبد ويمكن ان يكون من الله تعالى فحصل
الفرق والقائل ان يقول الامور الغير المتناهية المذكورة لا يمكن ان يكون من الله تعالى لانها لا يمكن ان يكون امورا
موجودة والا يلزم التسلسل المحال فيكون امورا عدمية والعدم ليس اثر الموجود والا باعتبار او مستلزم له فيجوز
ان العبد ان يحصل فعلا يلزم منه الامور الغير المتناهية التي يكون بعضها العلل التامة واقول دعوى ان الفعل الاضطراري
لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق غير تام لان الكذب قبيح ولو صدر اضطرارا وكيف لا والاشاعرة قالوا ان صدق الكلام
النفسي حسن وكمال وكذبه على تقدير وقوعه نقص وقبح مع انه ليس بالاختيار وبذلك ظهر بطلان قولهم ان المقصود من كون
العبد مجبورا ومضطرا ان العبد غير مستقل في ايجاد فعله اذ اسبابه من الله تعالى وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن
والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان اوجد الله الفعل في العبد كما قال الاشعري وبين ان يوجد
ما يجب الفعل عنده كما قال الجويني فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من الله
فقديم مطلوبنا والدليل الاخر للاشاعرة على انتفاء الحسن والقبح اذ لو كان قبح الكذب لذاته
لما تخلف لان ما بالذات لا يزول واللازم باطل فان الكذب قد يحسن اذا كان فيه
عصمة دم نبي بل يجب واقول قد مر فيما مضى ان المقتضي للقبح قد يكون علة تامة كما في الموت
بالكفر بالنسبة الى العقاب وقد يكون مقتضيا غير تام كما في الموت بالكبائر والصغائر بتحمل الشفاعة كما
مثلنا بالحجر المائل بالذات الى السفل فانه اذا خلي وطبعه يقتضي الميل الى السفل وكذا الكذب يقتضي القبح اذا خلي

وطباعه

٢٠

وطباعه بخلاف ما اذا حصل مانع كعصمة دم نبي ممن قال ان الكذب قبيح لذاته
ان اراد هذا لا يتم الدليل على بطلانه وايضا لك ان يقول ان الكذب مقتضي للقبح
مع عدم المانع وهو قريب من الاول وايضا قد مر ان الكذب قبيح وقتل النبي اقبح
منه وجوز الكذب لانه اقل القبيحين فالقبح لازم لذات الكذب كما مر وايضا من قال
بحسن الافعال وقبحها لذاتها يمكن ان يقال انه اراد ما في فعل لا في كل فعل وح لا يتم الدليل
ايضا واقول لو فرضنا زوال القبح عن الكذب النافع يلزم زوال كونه نقصا ايضا فلا
يتم دليل الاشاعرة ان الكذب على الله محال لانه نقص لانا لا نسلم ح ان الكذب النافع
نقص لا يجوز على الله فيرتفع الامان عن الوعد والوعيد قال صاحب الملخص اذا كان
نجاة النبي منحصرا في الكذب يكون الكذب واجبا فيكون الكذب حسنا فلا يقبح اصلا واقول فيه
بحث فان الانسان اذا اضطر الى الحجامة والفصد لحسان ولا يندفع بذلك اسم القصد وكذا
في الكذب ان قلت فهذا مشترك بين الاشاعرة وغيرهم قلنا المعتزلة لا يقولون
بزوال المنع عن الكذب مطلقا نعم الكذب الدافع عن النبي صلعم هو اقل القبيحين وهذا
اللازم للمضطر واما القادر المطلق وهو الله تعالى لا يجوز عليه الكذب مطلقا فانه قادر على
الدفع بدون الكذب القبيح وبهذا ظهر جواب الدليل بوجه احسن كما اشرنا اليه وايضا
الدليل المذكور لو تم انما ينفي القبح العقلي لذاته لا القبح مطلقا وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا تقرير الدليل ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لكان الوجوب عقليا فيلزم التعذيب
قبل البعثة وهو خلاف الاية والجواب ما كنا معذبين بالهلاك في الدنيا قبل البعثة او
نقول استحقاق العذاب شيء والعذاب شيء والاية الدالة على العفو وعدم وقوع العذاب
لا عدم الاستحقاق الذي تقتضيه الوجوب العقلي لقائل ان يقول ان الكفر قد مضى انه علة تامة
للتعذيب ولا يمكن التخلف عنه فلا يصح العفو في الكفر قلت يمكن ان يقال هو بشرط
الكشف علة تامة كما انه بشرط الموت علة تامة يمكن بتوجه ان المعتزلة لا يقولون بالعفو عن
الكبائر ويقولون بانتفاء على انتفاء عنهم واقول النبي صلعم كان اي آدم قبل نبوته مكلف بحكم قبل البعثة

اذا كان مامورا بالاحكام خاصة على ما ذهب بعض العلماء اليه بتحقق احكام الشرعية وعدم نفي
التعذيب عنه وايضا اخبر الله تعالى بعدم العذاب قبل البعثة بترك الواجبات الشرعية
والعقلية وهذا كما لا يدل على نفي الوجوب الشرعي كذلك لا يدل على نفي العقلي وكيف لا والاحكام
الشرعية عند الاشاعرة قديمة والجواب المنع من صغرى القياس قد عرفت دليل الاشعري
على الصغرى ومنع المدعي غير لايق فالمناسب ان يقال ابطلنا قولهم العبد مجبور كما نفي
قوله وقد كذبناهما في كتابنا الكلامية وقد فصلنا ماله وعليه والسمع متاول بما ذكرنا في نهاية الوصول
قال في نهاية الوصول المراد ما كنا معذبين بالاوامر السمعية او يحمل الرسول اشارة الى العقل
قال صاحب المواقف التخصيص خلاف الاصل او التعذيب عام ونفي العام
نفي كل فرد وكذا حمل الرسول على العقل خلاف الظاهر لا يجوز صرف الكلام اليه الا لدليل ولا
دليل هنا والجواب عنه ان كل عام مخصوص غير قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فلا مانع من ان
يخصص الكلام المحتمل للتخصيص دفعا لمناقضة ما يقتضيه العقل الصريح فدليلنا المراد بالتعذيب
التكميل كانه لولا هما يكون الكلام ناقصا ابتر الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم
يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا ولان وجوب المعرفة لوجوب الشكر والتالي باطل
والا لزم افحام الانبياء كما مر فالمقدم مثله فوجب شكر المنعم عقلا ولانه معلوم بالضرورة العقلاء
اي شكر المنعم واجب فقضية ضرورية فلا يحتاج الى تنبيه قال صاحب المحصول قولنا ان
وجوب الشكر معلوم بالضرورة قلنا في حق من يسره الشكر ويسوءه الكفران مسلم اما في حق
من لا يكون كذلك فلا نم فان قلت بل وجوب الشكر على الاطلاق معلوم بالضرورة وانت
مكابر في ذلك الانكار قلت احلف بالايمان التي لا مخارج عنها اني راجعت عقلي وذهني
وطرحت الهوى والتعصب فلم اجد عقلي قاطعا بذلك في حق من لا يصح عليه النفع و
الضرر بل ولا ظانا فان كذبتموني في ذلك كان ذلك لجاجا اقول قولهم شكر المنعم واجب
معناه شكر المنعم واجب في الجملة وليس معناه شكر المنعم واجب بالنسبة الى كل منعم و
يظهر من كلام المحصول انه يعترف بوجوب الشكر عقلا وهو يكفينا في المطلوب ثم اثبات

٢١ المطالب بالايمان المذكورة يدل على ظهور حقيقة ايمان امر يعرف بايمانه ولانه دافع
للخوف اي شكر المنعم دافع للخوف فان العاقل اذا شاهد المنعم الظاهرة
والباطنة جواز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها
سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك خوف والخوف ضرر للعاقل ودفع
الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضررا مع
ل قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي وقد يستدل
على وجوب المعرفة عقلا بانها دافعة للخوف الحاصل من اختلاف العقلاء في اثبات
الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف
الواقع فيما بين الناس من جواز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان
لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل خوف والخوف ضرر ودفع الضرر واجب قال
فع صاحب المحصول لا يكون الشكر لدفع مضرة عاجلة لان الشكر مضرة عاجلة ولا لدفع
مضرة آجلة لان القدح لحصول المضرة عند عدم الشكر انما يكون اذا كان المشكور
يسره الشكر ويسوءه الكفران واما من كان مبرأ عنهما استوى الشكر والكفران عنده
فلم يكن القطع بحصول العقاب على ترك الشكر قايم من وجوه الاول ان الشكر تصرف
في ملك الغير بغير اذنه من غير ضرورة الثانية ان الملك اذا اعطى العبد شيئا فاذا
اشتغل بالمجازاة استحق التاديب الثالث من اعطاء الملك كسرة
خبز اذا اشتغل في المحافل العظيمة بذكر النعم وشكرها استحق التاديب الرابع قد
لا يهتدي العبد الى الشكر اللايق فيأتي بغير اللايق وبذلك يستحق العقاب اقول لا
يخفى ما في هذه المقدمات لان العجز عن الشكر في مقام الشكر شكر كما لا يخفى ولا تعب
فيه وكذا طلب المعرفة واحتج الاشاعرة بان الوجوب لا لفايدة عبث وانتم
معشر الشيعة والمعتزلة لا تجوزون العبث على الله تعالى فيكون الزاما وهذا الايجب لا على
الشرع ولا وقبول القول بالحسن والقبح كما صرح به بعض العلماء والفايدة ان كانت عاجلة

هي منتفيه و في بعض النسخ ممتنعه لان العاجل التعب كما مر ان الشكر تعب و فيه ان معرفة
الله و طلب معرفته شكر و هو كمال لان العلم مطلق وخصوصا بذاته و صفاته تعالى و صفاته
كمال اتفاقا منا ومن الخصوم و ان كانت آجلة امكن ايصالها بدونه اقول فيه نظر
ان الفايدة قد يكون لازمة لذات الفعل فلا يلزم و لا يتنوع قوله لكان عبثا على ان حصول
الفايدة بعد الخلق احسن و الذ و ايضا يمتنع امكان ايصال بعض اللوازم بدون الملزوم
كمن اراد ان يعطي لاحد زوجية بلا عدد هو موصوف الزوجية و بجواب لم لا يجب ان يكون
شكرا اذ لا يلزم فايدة اخرى و الا لزم التسلسل اي لا نم ان الشكر يجب لفايدة زايدة
على الشكر فانا ينقل الكلام الى الفايدة فهو اما مقصود لذاته او لفايدة و هكذا فان جاز
ان يكون الشي مقصود الذاته فيجوز ان يكون الشكر كذلك و الا يلزم التسلسل و اثبت
نعم ان هذا التسلسل بطلانه غير ظاهر الا ان الدخل في السند غير مناسب قال
صاحب المحصول قوله لم لا يجوز ان الشكر لنفس كونه شكرا قلنا لوجوب الشكر لوجب
اما لفايدة او لا لفايده و تقسيم دایر بين النفي و الاثبات و لا يحتمل الثالث وفيه بحث
اذ الشكر اذا كان مقصودا لذاته لا يصح ان يقال انه عبث و هو ظاهر او لم لا يكون
الفايدة آجلة و لا يمكن ايصالها على جهة الاستحقاق بدون الشكر اقول الوجوب العقلي
ليس بالحقيقة تكليفا من الله تعالى بل العقل يدرك ان ترك الفعل الفلاني يستلزم
المذمة و هذا جار في افعال الله تعالى كالصدق فان تركه غير جايز منه تعالى فلا يكون قسما من
اقسام التكليف او لا يلزم ان يكون الله تعالى مكلفا تعالى عن ذلك الثاني من التفريعين
ذهب جماعة من الامامية و معتزلة بغداد و ابو علي ابن ابي هريرة من الفقهاء الى انه
الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع بناء على انه تصرف في ملك
الغير بغير اذنه فوجب ان لا يجوز قياسا على الشاهد وفيه ان القوي قد يكفي كالاستظلال
بحايط الغير و استجار في الطرق اذ كان ملكا للغير ثم ان المراد بالاضطرارية كالتنفس في
الهواء و شرب الماء و الاكل لطعام المضرور و بين فان الكل معروف لكل مثل ذلك ثم نقول

اذا ان

اذا اتفق العرف كلهم على حل مثل هذا الاضطراري فقد اعترفوا بثبوت الحكم الشرعي
قبل ورود الشرع اذا التنفس و الاكل و الشرب امور اختيارية و ذهب معتزلة
بصرة و طايفة من الفقهاء الشافعية و الحنفية الى انها على الاباحة متمسكين بوجوه ثلثة
الاول انه اذا تحقق عندنا انه لا مفسدة في اكل الفاكهة و لا مضرة مع العلم بالمنفعة
فذلك حسن اقول هذا يدل على اولوية الفعل فيؤول الى الاستحباب العقلي الوجه
الثاني ان الله تعالى خلق المنافع لا لاجل الانتفاع بها و لا يعود الانتفاع الى الله فيعود الينا
فيصح لنا الانتفاع و هو الاباحة و اقول فيه بحث لاحتمال الاستحباب و غيره كما قلنا
الوجه الثالث انه يستحسن من العقلاء التنفس في الهواء اكثر مما يحتاج اليه الحيوة و المراد
ان ينضبط قدر الحاجة بحيث لا يتحقق الزيادة يعد من السفهاء و العلة في حسنه انه
يعلم انه الانتفاع لا مفسدة فيه و هي قايمة في مسئلتنا و هذه الدلالة غير الدلالة الاولى
و استنشاق الهواء مثال لذلك اقول لا يخفى ان استنشاق الهواء فعل
اختياري فاذا احتاج اصل الحيوة اليه يكون دفعا للضرر فيكون واجبا و اذا زاد
قدر الحاجة في الجملة يمكن ان يكون مستحبا كما قلنا و توقف الاشعري و ابو بكر الصيرفي
و طايفة من الفقهاء و هذه التوقف قد يفسر تارة بانه لا حكم و هذا لا يكون و قايل قطعا
بعدم الحكم و يفسر اخرى بانا لا ندري هل هناك حكم ام لا و ان كان حكم هناك فلا ندري
انه اباحة او حظر اقول هذا العجب منهم فان الخطاب عندهم قديم و الحرمة و اخو ب
عندهم قديم على ما في المحصول في المحصول ان من تعريف الحكم بانه الخطاب المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فاسد لان حكم الله على هذا التقدير خطابه و
خطاب الله تعالى و كلامه عندهم قديم فيلزم ان يكون حكم الله بالحل و الحرمة قديما و
هذا باطل لانه اوجه الاول ان حل وطء المنكوحة و حرمته في الاجنبية صفة فعل العبد
و لذلك نقول هذا الوطء حلال او حرام و فعل العبد محدث و صفة المحدث لا يكون قديمة
الثاني انه يقال هذه المراة حلت لزيد بعد ما لم تكن كذلك و هذا يشعر بحدوث تلك الاحكام

الثالث انا نقول المقتضي لحل الوطي هو النكاح او ملك اليمين وما كان معللا بامر
حادث يستحيل ان يكون قديما فيثبت ان الحل يمتنع ان يكون قديما والخطاب
قديم والحكم لا يكون عين الخطاب قلنا قوله الحل والحرمة صفات الافعال قلنا
لا نم فان عندنا لا معنى لكون الفعل حلالا الا مجرد كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله و
لا معنى لكونه حراما الا كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله و
الفعل متعلق القول وليس بمتعلق القول من القول صفة والا لحصل للمعدوم
صفة ثبوتية قوله انا نقول حلت هذه المراة لزيد بعد ما لم تكن كذلك قلنا حكم
الله تعالى هو قوله في الازل اذنت للرجل الفلاني حين وجوده في كذا فالحكم
قديم ومتعلق حكمه محدث قوله الحكم معلل بالاسباب قلنا المراد بالسبب عندنا
المعرف لا الموجب فظهر من هذا الكلام ان الحل والحرمة قديم عندهم فلا معنى
التوقف عندهم وكذا قولهم لا ادري لكن سياتي في كلام ابن الحاجب على ما
نقلنا وكلام الشرح العضدي ما ينافي ذلك حيث قالوا بحدوث الاحكام في باب
النسخ فوجب ان لا يثبت عندهم الافعال شيء من الاحكام بل لا يتحقق التوقف
اذ هذه الاحكام قديمة لا تحدث بعد ورود الشرع ويمكن ان يقال ان هذا مبني
على الترك كما اشرنا لكن لا يناسب ح اما ثالث المعتزلة فهي مقابلة او يقال
لان الاباحة حكم عقلي كما سيجي نقلا عن المحصول ان النزاع بين الاشاعرة و
المعتزلة لفظي قال صاحب المحصول اعتذارا عن ذلك بان العلم بعدم
الحكم لا يستلزم الاباحة بدليل انه حاصل في فعل البهيمة مع انه لا يسمى مباحا فان
المباح هو الذي اعلم فاعله او دل عليه انه لا حرج عليه في الفعل والترك فاذا
بينا انه لا يوجد هذا الاعلام لا شرعا ولا عقلا لم يكن مباحا فظهرت الواسطة قول
قد صرح في المحصول ان الحكم لا يحتاج الى علم المكلف بكونه حكما كما سيجي فيكون مناقضا
ويحتمل الثاني اي الاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة ولا ضرر على المالك في

حسنة كالاستظلال بحائط الغير حاصله يرجع الى قياس فقهي فيقال الاشياء
النافعة التي لا ضرر فيها قبل ورود الشرع اشياء نافعة خالية عن امارات المفسدة
ولا ضرر على المالك في الانتفاع بها كالاستظلال بحائط الغير فانه انتفاع خال عن
امارات المفسدة ولا ضرر على المالك في الانتفاع بها وهو مباح فكذا الاشياء
المذكورة قال صاحب المحصول الجواب ان الحكم العقلي وهو كونه مباحا لكونها منتفعة
خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك ممنوع سلمنا ولكن لا نم كونه معللا
بالعلة المذكورة والاعتماد في العلية على الدوران الفاسد هو سلمنا اقول لما كان القياس
الفقهي عند المص باطلا كيف يستدل بهذا القياس ويمكن ان لا يجعل هذا
الاستدلال قياسا او يجعل قياسا لمجرد التنبيه وايضا اذا ثبت عندنا اباحة
الاستظلال فهو يكفينا في اثبات الاباحة في الجملة واعترف صاحب المحصول
بان الاباحة في الاشياء عقلي والنزاع بين الاشاعرة وغيرهم في ذلك لفظي كما
اشرنا اليه وسيجي مفصلا الثالث من التقسيمات الفعل قد يكون مجزيا بمعنى ان
الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك لو اتى المكلف به
مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا التعريف الخارج من التقسيم صادق على
رد الوديعة وكلامنا انه مجزيا الا ان يزاد قيد آخر وهو احتمال الوقوع على وجهين او
يقال لا يتحقق التعبد فيه ثم ان الاجزاء يلزم ان لا يكون معتبرا في الواجبات
العقلية الا ان يعمم الشرع عما اوجب او قرر او هو خلاف الظاهر وقد لا يكون
الفعل كذلك اي مجزيا اذا لم يوقعه المكلف على وجه المطلوب منه المجتهد
المخطي يوقع الفعل لا على وجه المطلوب في نفس الامر مع انه مجزيا الا ان يقال
المطلوب اعم مما هو بحسب نفس الامر او ظن المجتهد وانما يصح وصف الفعل
بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات اما ما لا يقع الا على وجه واحد كالمعرفة
فلا يصح وصفه به اعلم ان المعرفة انما تجب بتبعية الدليل والنظر لان المعرفة انما هي بعد

بالتبع فاذا قلنا المعرفة واجبة يرجع الى وجوب المقدمات والمقدمات يتصور على انحاء
كان المعرفة لها مراتب وصاحب المحصول مثل برد الوديعة والمعرفة ويمكن ان
يلاحظ في طرف رد الوديعة انحاء الا ان الاحكام في نفس الرد ان المستفاد من كلام
كالمحصول ان المعرفة مراتب في افعال المكلفين المحوية عنها في الفقه في المحصول قد يعني الاجزاء
بسقوط القضاء وهو بطلان الآتي بالفعل عند اختلال بعض الشرائط اذا مات لم يكن فعله
مجزيا مع سقوط القضاء ولان القضاء انما يجب بامر مجدد ولا يعلل القضاء بان الفعل الاول
لم يكن مجزيا فوجب قضاؤه والعلة مغايرة للمعلول هذا كلام وفيه ان وجوب القضاء بالامر لا ينافي
تعريف الاجزاء به ومغايرة العلة والمعلول لا دخل في المبحث على ان هذا انما يصح على مذهب من
لا يقول بالقضاء اليس مجزيا بعد الموت الا ان يقال يكفي عدم وجوب القضاء في بعض الافعال
فان الامامية لا يقولون بوجوب القضاء لكنها ليس مجزيا بعد الموت على ان الموت يسقط
القضاء على هذا الافعال الفاسدة التقسيم الرابع الواجب اذا اتي به في وقته المحدود
المتعين بحسب الشرع سمي الاتيان به اداء والواجب ايضا يسمى اداء اذا كان بعد وقته
المضيق بحسب التعيين الشرعي والا فالموسع آخر وقته مضيق يمكن اشار الى مسمى الواجب اذ
الموسع سمي الاتيان كالواجب قضاء وانما قال اتي به ليشمل المجهول ولم يقل الى به المكلف حتى
يشمل اتيان من يقضي الفائتة عن الميت كما هو مذهب الامامية فان من فاتته الصلوة عن
يقضيها ثم نقول اذا استأجر شخص ليقضي عن الميت في وقت فاذا اخر الاجير عن
الوقت المعين لا يسمى قضاء كما انه لا يسمى اتيانه في وقته اداء وان فعل ثانيا في وقته
لوقوع الاول على نوع من الخلل كمن صلى فاسدا او علم في وقته فاعاد وكذا من اعاد صلوته
مأموما او احتياطا فسمي اعادة القضاء الا يكون في الواجب يكون في المندوب وانما خص
بالواجب لان الغالب في ذلك الواجب سيما على مذهب الكتاب فانه لا يقول بقضاء النذب
الا في نافلة الفجر الى الزوال وقد يقضي المكلف اذا اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه
انه لو لم يفعل فات وفيه انما يثبت عصيان المكلف لانه مأمور بما يغلب على ظنه وهذا ا يستلزم

فساد صلوة من صلى متوجها الى القبلة في نفس الامر مع ظنه ان القبلة صوب آخر وكذا من صلى متوضيا في الواقع مع اعتقاد انه ليس بمتوضي وفي هذا تنبيه على ان مدار
التكليف العقل وثمرته من الظن والعلم ولو اخره وعاش قال القاضي ابو بكر يكون قضاء وليس
بمتحد بظهور بطلان ظنه حاصله ان مناط عمله كان ظنه وما بداله ان ظنه كان باطلا فظهر ان صلوته
ليست بقضاء ومن هيهنا يظهر ان مدار الاداء والقضاء الظن فلو ظن المكلف قبل
الوقت انه وقت صلوة فصلى يلزم ان يكون اداء وكذا لو صلى بعد الوقت في نفس
الامر ظانا انه في الوقت فالمراد بقوله في وقت المحدود وبعد وقته ما هو كذلك بحسب
الظن المكلف فلو اخرج عليه الظن السلامة فمات فجاءة لم يعص لان المناط الظن
وقال في المحصول هيهنا بحثان الاول لو غلب على ظنه في الواجب الموسع انه لو لم
يشتغل به مات فهنا لو اخر عصى فلو اخر وعاش فاتى بالفعل قال القاضي ابو بكر
انه قضاء لانه عين وقته بسبب غلبة ظنه وما او قعه فيه وقال الغزالي هذا اداء لانه
لما انكشف بطلان ظنه فصار كما لو علم انه يعيش ولا يأتي بالفعل لا يسمى قضاء الا
اذا وجد سبب وجوب الاداء مع انه لم يوجد الاداء ثم هذا على قسمين احدهما ان يجب
الاداء فتركه واتي بمثله خارج الوقت وهو كمن ترك الصلوة في وقتها ثم اتى بها خارج
وثانيهما الا يجب الاداء وهو ايضا قسمان احدهما ان لا يكون المكلف بحيث يصح منه الاداء
والثاني ان يصح منه ذلك اما الاول فكالنائم والحائض واما الثاني فكالمسافر والمريض
وفي جميع هذه المواضع انما جاء اسم القضاء لانه وجد سبب الوجوب منفكا عن الوجوب
لا لانه وجد الوجوب كما يقوله بعض من الفقهاء لان المنع من الترك جزء ماهية الوجوب
فيستحيل تحقق الوجوب مع جواز الترك هذا الكلام المحصول ويستفاد منه ان القضاء
انما يطلق على فعل المكلف الذي فاته وقت الاداء ثم اتى به في وقت خارج قبله مع ان
نقل من ادى صوم غيره او صلوته او حجه يسمى قضاء وايضا روي ان الله رد الشمس مرة
لسليمان على نبينا وآله وعليه السلام ولعلي الرسول صلعم صلى بايام ورد الله في حجر علي عليه السلام

٢٤

ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع والا فبطلانه ضروري وكيف لا ولو صح وضع كل لفظ
لكل معنى حتى النقيض ما قد وضع له وضده فانه لو فرض ذلك لم يلزم منه محال مع انه معلوم
الوقوع كالقرء للحيض والطهر وهما متنافيان والجون للاسود والابيض وهما ضدان
ولو كانت الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان كذلك ثم اختلفوا فالاشعري وابن فورك
على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فكذا الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل
او المراد بالاسماء مطلق الالفاظ الموضوعة لان امتياز الفعل والحرف عن الاسم في اصطلاح
النحاة دون اللغة وقوله اختلاف السنتكم وليس المراد مخارجها المخصوصة للاتفاق فيها فتحمل على
اللغات التي هو اقرب الى المخارج من غيرها واليه اشار بقوله بما يصدر عنها اي تكون الالسنة
آلة لصدورها تسمية باسم السبب وهذا شايع كما قال افهم لسانك او لساني
عربي وان افتقار الاصطلاح الى شكله اي لاحتياج الاصطلاح الى سبق معرفة وهو يعرف
باصطلاح مثل اصطلاح الاول فيتسلسل ولا ينتهي الى العلم بالمقصود لانه ليس تحج وذهب البعض
بالتسمية على انها اي اللغات اصطلاحية اي وضعها المخلوق لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف اي لا يعلم الا باعلامه تعالى وانما
قلنا ان الآية تدل على ان الواضع هو المخلوق لان الظاهر الآية يشمل آدم الى الخاتم صلعم
فيكون اللغة سابقا على الكل والاعلام انما يحصل بواسطة نبي لما مر ان الآية تدل على ان الواضع
هو المخلوق لان ظاهر الآية يشمل الآدم الى الخاتم صلعم فيكون الوضع سابقا على الكل والاعلام
انما يحصل بواسطة نبي فيلزم ان الآية تدل على ان البعثة مسبوق بلغة قوم يكون قبلها سابقا فلو
كان العلم باللغة باعلام النبي يلزم تقدم اللغة على نفسه بمراتب وهو في حكم الدور اعلم ان الامام
الاستاد ابي اسحق ذهب الى ان قدر القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف وغيره محتمل
الامرين وذهب القاضي ابو بكر الى ان الجميع ممكن عقلا وشي من ادلة المذاهب لا يفيد
القطع فوجب التوقف واليه ميل كلام المصنف حيث قال والاعتراض وترجيح جواب
ادلة المتخالفين في ان الواضع هو الله او المخلوق واجاب عن الكل ولم يرجح جانبا ثم الجواز مطلقا

التنصيص على الالهام كما في قوله تعالى علمناه صنعة لبوس اي الهمناه كيفية عمله وكذا يحمل على الالهام
لاحتياجه الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات مثل
كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات فكان التأويل في التعليم في
الجواب الاول يكون التأويل في الاسماء في الجواب الثاني او علمها اصطلح عليه غيره جاز
الجاز او غيره مما كانوا قبل آدم ع او نقول علمه ما اصطلح فيما بعد فان علم الله تعالى بالمستقبل كالحاضر
والكل حاضر عنده واحد عنده وليس عند ربك صباح ولا مساء وبعضده ذلك قوله
تعالى كلها فان تعلم الاسماء كلها لا يمكن ان يتعلم الموضع في الماضي والحال والاستقبال والحاصل
الكل ليس بوضع احد فان وضع اللغات في كثير منها ليس الا الله العلم ولا يخفى ان قبل آدم
كانت الملائكة والجن يتعلمون ويتكلمون فكانه يحتمل ان يكون الواضع هو الخالق
يحتمل ان يكون المخلوق قبل آدم ع وليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها
الاقدار عليها مع تساويهما في كونها آية كما هو مقتضى الاية ومن آياته خلق السموات
والارض واختلاف السنتكم والوانكم فدلت الاية على ان خلق السماء والارض واختلاف
الالسنة والالوان كل منها آية فلو حملت الالسنة على الاقدار على النطق فهو آية وان حملت
على اختلاف اللغات يكون كذلك ويمكن حملها على اختلاف الالفاظ او اقوام كل قوم
من غير نظر الى الوضع فان اداء الالفاظ من كل قوم مختلف بحسب اللهجة وحمل الالسنة على
ظاهرها ظاهر البطلان فلا بد من تأويل اذ افتح باب التأويل لا يتم الدليل لانه يجوزان يراد
الاقدار واختلاف الاقدار آية كما ان اختلاف اللغات آية وفيه ان استعمال اللسان في
اللغة شايع كثير يقال لسان العرب لسان العجم لسان الترك والمراد لغتهم وهذا معلوم
بخلاف اطلاق اللسان على الاقدار بر يدل ذلك الى هذا قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا
بلسان قومه قال المعلم في النهاية ان اطلاق اللسان على اللغة ارجح لكونه من باب اطلاق السبب على
المسبب وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات صادرة عن الالسنة ولا كذلك الاقدار على اللغات
ولان في التأويل زيادة اضمار وهو خلاف الاصل اقول هذا الدليل غير تام لما قلنا ان الالفاظ الصادرة

٢٦ ناقص

وانتبه و قد غربت الشمس فرد تاجي صلي وردتا مرة اخرى لعلي عليه السلام فصلى العصر اداء و فيه
وهذا يدل على ان الصلوة التي صلى فاتت وكذا صلوة امير المؤمنين ع فرد الله تعالى الشمس حتى
وقعت صلوتهما اداء مع ان الوقت المحدود قد مضت والوقت الثاني خارج الوقت المحدود و
لعل الخارق غير معتبر او يجعل الرد في حكم الوقت المضروب ثم القضاء انما يثبت عند وجوب
سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه و تركه كتارك الصلوة عمدا من غير عذر
شرعي مع تحقق الماء او التراب وجوز استعمالها حتى يخرج الوقت المحدود او مع عدم الوجوب لمانع
لامتناعه عقلا كالنائم طول وقت الصلوة او شرعا كمن ترك الصوم كالحايض او لا لا
كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال فانه اذا لم يبطل صومه يصح له ان ينوي ويصوم و يحل
الصلا فصل في هذا رد قول المحصول حيث قال في جميع هذه المواضع انما جاء اسم القضاء
لانه وجد سبب الوجود منفكا عن الوجوب التقسيم الخامس الفعل قد يكون عزيمة اي الفعل الذي
يجوز للمكلف الاتيان به اعم من ان يكون تركا او لا قد يكون عزيمة والعزيمة في اللغة على ما في
القاموس ارادة الفعل و القطع عليه والجد في الامر وعزمه من عزمات الله حق من حقوقه
وعزائم الله فرايضه واولو العزم من الرسل الذين عزموا على امر الله و هي في العرف ما جاز
فعله لا مع قيام المقتضي للمنع فيتناول المباحات والمندوبات بل المكروهات او رخصة
قال في القاموس الرخصة ترخيص الله العبد فيما يخففه عليه و هو خلاف التشديد و هي
في العرف ما جاز فعله اي مع قيام المقتضي للمنع فمباح الاصل ليس رخصة وكذا المندو
بتلا و يتناول الميتة والافطار عند خوف الهلاك من الجوع رخصة وقد يجب الرخصة
كالتناول المذكورة عند خوف الهلاك بدون اكله وقد لا يجب كالتقصير في اماكن
الاربعة وفيه اي ما ظاهر عبارة المصنف ان تناول الميتة في بعض الصور يصير مباحا و في
بعضها واجبا ولعل ذلك في صورة يكون مخيرا ان يشاء وان المقصد الثاني في اللغات
في القاموس اللغة اصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم والجمع اللغات ولغي تلغو تكلم ولغي ج
كرضي لغا لهج به والمراد باللغات الالفاظ باعتبار اقوام مختلفين واوضاعهم لبني تميم و

وطي وامثالهما ولما ذكر المصنف في مبادي الاصول اللغة شرع في بيانها باعتبار ابتداء وضعها
فقال وفيه فصول عشرة الفصل الاول في الواضع ذهب عباد بن سليمان الصيمري
واهل التكسير وبعض المعتزلة الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته بمعنى ان بين اللفظ والمعنى
مناسبة ذاتية يقتضي ذلك لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ لمعناه من غير مرجح اي
لو فات الالفاظ بالنسبة الى المعاني لم يجز تخصيص بعضها ببعض المعاني والا
يلزم الاختصاص بدون تخصيص او التخصيص بدون المخصص وكلاهما محال وتعلل
هذا دليل عباد وبعض المعتزلة واما اهل التكسير فلما وجدوا الاختلاف في المناسبة
قالوا بذلك واطبق المحققون على خلافه فقالوا في الجواب نختار التخصيص ولا
نم انه بلا مخصص لان المخصص لا ينحصر في المناسبة على ان ارادة الفاعل المختار
تصلح مخصصا ممن الله كتخصيص الحدوث بوقته ومن الناس كتخصيص الاعلام
بالاشخاص كما اشار اليه المصنف بقوله والمخصص ارادة المختار ان كان الواضع
هو الله او العبد او سبق المعنى حال خطور اللفظ وهذا انما يتصور في العبد قال
صاحب المحصول ان كان الواضع هو الله كان تخصيص الاسم المعين للمعنى المخصص
وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله وما بعده وان كان الناس فيمكن ان يكون
السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت دون غيره كتخصيص كل شخص بعلم خاص
من غير ان يكون بينهما مناسبة خاصة واقول دليل عباد انما يقتضي ان يكون بين المعنى
واللفظ مناسبة ذاتية مرجح للوضع ولا يدل على الدلالة لذاته كما يستفاد من كلام
المصنف وان كان يصح الدعوى ان ادعاه صحيحة في مثل غاق بصوت الغراب مثلا فانه يدل
على الصوت المذكور لعلاقة بينهما من غير وضع كالالحي وكذا الدق والقعقعة وكثير من الالفاظ
سيما على تقدير القول بوضع الالفاظ فانها ماخوذة من معانيها الا ان مثل غاق جعلها
من قسم الاسم لا يخلو عن اشكال لان الوضع لا يتحقق في غاق الا ان يعم الوضع عما هو
حقيقة او حكما وقال بعضهم لعل المخالف يدعي ما يدعي الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة

نفق
عن كل قوم مختلف فان بعض البلاد يغلب على لسانهم التفخيم في الراء و بعضها الترقيق
وامثال ذلك والاصطلاح قد يعلم بالقراين كالاطفال من غير تسلسل لتكرره اي المختار
ان الواضع هو المخلوق ويعلم اللغات بالقراين كما يحصل للاطفال من استماع الكلام
ويمنع توقف التوقيف على البعثة لجواز حصوله بالالهام او بخلق اصوات في اجسام جمادية
منع لمقدمة من قال ان الواضع هو الخلق لان التوقيف يتوقف على بعثة الرسول و قد علم
من الاية ان بعثة الرسول فرع للتوقيف فلو كان الواضع هو الله للزم الدور والمنع
متعلق بالمقدمة الاولى اعني التوقيف يتوقف على بعثة الرسول اي لا نم ذلك لجواز
الحصول بالالهام او يجوز ان يعلم اللغة على تقدير وضع الله بخلق اصوات في اجسام جمادية
او غير جمادية وفيه انه خلاف العادة واعلم ان كلام المصنف يقتضي التوقف في ان الواضع هو
الله او المخلوق او التبعيض كما هو مذهب القاضي وفي الشرح العضدي ثم ان كان
النزاع في الظهور لا في القطع فالظاهر قول الاشعري لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
دل على تعليم الله الاسماء لآدم وهو ظاهر في انه الواضع دون البشر وكذلك الافعال والحروف
اذ لا قايل بالفصل ولان التكلم وهو الغرض يتعسر بدون الفعل والحرف ولانها اسماء في اللغة
والتخصيص بالاسم اصطلاح طار واقول ليس الخلاف في ان الواضع هو الله او البشر
انما الخلاف هل الواضع الخالق او المخلوق من الملك والجن وغيرهما ولا ريب ان التعليم
لا يستلزم الوضع وايضا تعليم الكل حصل وقت تنازع الملايكة اذ آدم بعد مدة كان
يسال عن الله عن معنى محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام كما روي زيد بن معاوية
العجلي انه لما راى آدم مكتوبا على العرش هذه الاسماء الخمسة فقال يا رب من هؤلاء
اي خلق و من هم فقال الله تعالى انهم من اولادك ولولاهم ما خلقتك فدخل في قلب آدم حسد
فدخل الشيطان في قلبه فوسوس له فجرى ما جرى ثم ما حصل له النجاة الا بوسيلة التوسل بهم
وبهذا فسر قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات الاية وامثال في الروايات كثيرة ويظهر
من هذا ان الكل ما كان معلوما لآدم ودعوى ان آدم نسي ذلك بعيد ودعوى ان التكلم

يعتبر به ونحوها لا يفيد معرفة تمام الافعال وتمام الحروف اذ التكلم يتم ببعض الحروف وادعاء
احتياجه الى جميع الافعال والحروف غير مسلم والعلم لا يلزم من معرفة الاسماء والافعال
الحروف كلها لان معنى بعض الحروف يكون في الفعل نحو سين وسوف وبعضها
يكون في الاسم كلام التعريف والبعض يكون في الجملة كحرف الاستفهام الا ان يجعل الكلام
والجمل داخلا في الاسماء وح يلزم عموم الاسماء عن المركبات ايضا لاشتراك الدليل وهو
الاحتياج الى الكلام ثم ان تنازع الملايكة وترجيح آدم بمجرد الاسماء وليس المقصود الكلم بل
الابناء على غير الاسماء وهو لا يحتاج الى الحروف والافعال وايضا قبل آدم يكون و
يذكرون الله كما قالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك فدعوى ان الظاهر ان الله وضع
الكل غير مسموع فيما يتكلمونها قبل آدم نعم ان كان الواضع منحصرا في الله والبشر ولم يكن
بشر قبل آدم يظهر هذا وهو محل نظر لان ابن عباس قال في تفسير قوله ومن الارض
مثلهن ان آدم غير منحصر فيما ذكر وكذا غيره من الانبياء فانه يقول في كل طبقة من طبقات
الارض آدم كادمكم ونوح كنوحكم الخ الفصل الثاني في الموضوع له اعلم ان الموضوع له
اعم من المجازي والحقيقي وح يراد بالوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى مطلقا لا تعيين
اللفظ بازاء المعنى بنفسه كما هو المشهور وانما قلنا بالتعميم لان الوضع لا يختص بالمعنى الحقيقي
كما لا يخفى لمن تتبع و في هذا الفصل مباحث خمس الاول كل معنى يشتد الحاجة
الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود القدرة والداعي و انتفاء الصارف
قال صاحب المحصول المعاني على قسمين منها ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه ومنها ما لا يكون
كذلك فالاول لا يجوز خلو اللغة عن وضع اللفظ بازائه لان الحاجة لما كانت شديدة
كان الدواعي الى التعبير عنها متوفرة والصوارف عنها زايلة ومع توافر الدواعي
وارتفاع الصوارف يجب الفعل واقول هذا النوع اعتراف من هذا الرجل بالوجوب
العقلي كما لا يخفى اذ لا يمكن حمل الوجوب على الوجوب بالغير الراجح من طرفي الممكن اي
الوجود والعدم الا ان يقال المراد اللزوم بحسب العرف فاذا من يلتزم ايراد اللغة ووضعها

للمعاني الضرورية فكان فعد ملايم للوضع وكرسنا في لوضعه ثم ان هذا الدليل لو تم لجب على الله تعو وضع الالفاظ المذكورة على قوانين الاعتزال ثم قال صاحب المحصول وواه الله تعي وهو الانتباه الى التنبيه عليها فانه يجوز خلو اللغة عن الالفاظ الدالة عليها واليه اشار المصنف بقوله وما عداه اي المعنى الذي اشتدت الحاجة اليه لا يجب والازم ولا يتناهى من الالفاظ المقصود ان كان اي واحد من اقسام الوضع المشهور وهو الوضع الخاص والموضوع له الخاص كزيد لمعناه العلمي فهذا صحيح بشرط ان يكون لكل معنى لفظ غير اللفظ الاول ولكن عبارة المحصول تقتضي ان يكون اللازم على من تعدى الوضع للالفاظ ان يضع لما اشتدت الحاجة اليه اللفظ واما غيره فلا يلزم وضع اللفظ له وليس بمقصود نفي قسم من الوضع وكيف لا والغرض متعلق بخصوص قسم من الوضع نفيا واثباتا بل الغرض انما يتعلق باثبات الوضع المطلق لما اشتد اليه الحاجة من المعاني او هو الواحد المطلق وان كان المقصود نفي المطلق عن الوضع كما هو ظاهر كلام القوم في المقام فلا يلزم لا يتناهى الالفاظ لجواز ان لا يكون وضع خاص للموضوع له الخاص بل يكون وضعا عاما لموضوع له خاص كاسماء الاشارة ولو سلم الوضع الخاص للموضوع له الخاص انما يلزم لا يتناهى الالفاظ اذا لم يجوز الاشتراك وعدم تجويز الاشتراك لا يكفي انما يصح لو صح الدعوى ان كل معنى اشتد الحاجة اليه لم يوضع له لفظ بالاشتراك والغرض مراتب الاعداد غير متناهي وخصوصا الالفاظ بازائها كلها من مراتبها من غير اشتراك والتباس ويلزم المحال المذكور نعم يلزم من الاحتياج الى الوضع الخاص والموضوع له الخاص الاحتياج الى الالفاظ الغير المتناهي ممكن ابطال اللازم بان اللفظ المركب من الحروف المتناهية لا يجوز ان يكون غير متناهية لان التركيبات غير متناهية والمواد متناهية فيلزم تناهي الالفاظ وفيه نظر لما ذكرنا من مراتب الاعداد ولان انواع الروايح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها الفاظ بخصوصها مع انها لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ لزم ان يكون لكل نوع من انواع الروايح وانواع مراتب الاشتداد لفظ موضوع بازائه وذلك باطل اتفاقا لانه خلاف الواقع ومع يستحيل اذ انواع الاشتداد في الحرارة مثلا والرايحة غير متناهية او بما في الحكمة انا نوازد الاشتداد الخ لو كانت الحرارة الثانية او الرايحة الثانية فردا من النوع الاول لزم ان يكون الاشتداد والاضعف من نوع واحد مع تكون

٢٨

متناهية اذ لا يجوز في الحركة الكيفية مثلا ان لا يكون المشتد في كل آن فردا آخر من المقولة والاثبات غير متناهية البحث الثالث من الابحاث الخمسة لا يجوز وضع اللفظ من الالفاظ المشهورة المتداولة بين الخاصة والعامة بازاء الخفي من المعاني اي لا يوضع منها الا الخاص مثاله بانه مثبتو الاحوال من المتكلمين ان الحركة معنى توجب للذات كونه متحركا فيقول المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كونه متحركا اما ان متحركيه حالة معللة فذلك لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس بدلايل دقيقة ولفظ الحركة لفظ مشهور متداول بين الجمهور من اهل اللغة وهو اذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك بل لا يسمى الحركة الا كون الجسم منتقلا لا غير اقول الالفاظ المتداولة مثل الوجود واذا فتشنا عنه نجده في الله عين الذات وفي غيره زايدا اذ لا شك انه لفظ مشهور متداول بين اهل اللغة واذا احتجوا في الدقيقة لا علمه ارادة ما قام به الوجود وان حمل على ذلك لا بد من حمله على ما يتم من قيام الشيء بنفسه او بغيره ومثل ما قالوا الجوهر قائم بنفسه فكذلك يقال الوجود قائم بالموجود باعتبار قيامه كذا قال بعض المحققين في حاشيته على الشرح الجديد للتجريد في الوجود والعلم والقدرة وساير صفاته تع فانه علم قائم بنفسه وقدرة قائم بنفسه فالعالم ما قام به العلم اعم من قيام الشيء بنفسه واقول هذا المعنى خفي لا يفهمه الا الاذكياء وفيه نظر آخر قد كتبنا فيما قيدنا على الشرح للتجريد الجديد ولعل الفارابي وابن سينا ذهبا الى ان اهل اللغة ما فهموا الدقيقة الحكمية وهو ان الله تع وجوده يستحيل ان يكون زايدا او قايما به وكذا علمه وقدرته مثلا وقالوا ان العالم بحسب اللغة ما قام به العالم وبهذا المعنى لا يصح اطلاق العالم مثلا على الله حقيقة بل مجازا او وضعوا اللفظ لما علموا اليه فيهم لذلك المسئلة وهو ما قام الوجود والعلم وانت تعلم ان هذا البحث ايضا مشكل ما قبيل الجدوى كالاول البحث الثالث من الخمس وليس الغرض من وضع المفرد افادة معناه اي ليس الغرض من وضع اللغات ان يفاد بالالفاظ المفردة معانيها والدليل عليه ان افادة الالفاظ المفردة لمسمياتها موقوف على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات فلو استفيد العلم بتلك المسميات منها لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمسمياتها

يمكن الانسان من تفهيم ما يتركب من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الالفاظ المفردة والى هذا الدليل اشار المصنف بقوله لتقدمهما عليه اي تقدم الافادة والعلم بكون اللفظ موضوعا للمعنى على العلم بالمعنى واقول فيه بحث اذ يجوز ان يعلم بحث الوضع النوعي مثل ان يعلم معنى العالم والدوام والعلم والقدرة وامثالهما ثم قال كل لفظ فاعل موضوع لمن قام المصدر به فعلم ذلك قايم وانه قادر عالم ويحصل المعاني ولا يلزم الدور ولا يحتاج الى التركيب ويجوز ان يكون التركيب تبعا لذلك اولا يكون احدهما تابعا للآخر فيكون استعمال المفرد في معناه مقصودا ولا يكون كما فهم من قول المصنف بل التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ اي المقصود بالذات من وضع المفردات استعمال الالفاظ المركبة لافادة المعاني والا فانه ممكن ايضا ليس مقصودا بالذات و اقول لا خفا على تقدير تجويز التعريف بالمفرد يكون المقصود بالذات في قولنا الانسان ناطق معنى الناطق وحده وليس المقصود بالذات معنى المركبة وايضا لو جوزنا التعبير عن نسبة تامة خبرية او غيرها بالمفرد يكون المقصود من وضع هذا المفرد للتركيب قال صاحب المحصول فان قلت ما ذكرتموه في المفردات قايم بعينه في المركبات لان المركب لا يفيد معناه الا بعد العلم بكون ذلك اللفظ المركب موضوعا لذلك المدلول وذلك يستدعي سبق العلم بذلك المدلول فلو استفيد العلم بذلك المدلول من ذلك اللفظ المركب لزم الدور قلت لا نم ان الالفاظ المركبة لا يفيد مدلولها الا عند العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لتلك المدلولات بيانه انا متى علمنا كون تلك الالفاظ الموضوعة لتلك المعاني المفردة وعلمنا كون الحركات العارضة للمفردات دالة على النسب المخصوصة فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض ومتى حصلت المفردات مع نسبها المخصوصة حصل العلم بالمعاني المركبة فظهر ان استفادة العلم بالمعاني المركبة لا يتوقف على العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لها هذه عبارة المحصول واقول هذا الكلام بظاهره لا يفيد فرقا فيما ويمكن ان يقال ثم الفرق بين المفرد والمركب ان المفرد اذا كان معلوما بخصوصه لا يمكن الافادة في اطلاقه بخلاف المركب فان معنى الفاظه وهيئته ان كان معلوما بخصوص النسبة افادة حاصلة بالمركب الخاص ومع ذلك نقول هذا انما يتصور اذا لم يكن زيد قايم موضوعا لمعناه باعتبار المفردات الشخصية

٢٩

وهو زيد وهو قايم واذا كان كذلك فحصل الافادة الخاص بالمفرد محال متصور في المفرد الافادة وايضا الدليل الذي قبل امتناع كون المفرد مقصودا انما يجري بالنسبة الى المفرد قبل العلم بوضعه فاذا علم وضعه يمكن ان يكون الفايدة هو الالتفات فلا يحصر الافادة في التمكن كما قال الا ان يقال ان هذا الحصر اضافي بالقياس الى الافادة المفردة فانه لا يجوز وافادة المركب جايز وفيه ما قلنا البحث الرابع من المباحث الخمس ما يستفاد من قوله والمعنى بدل على الخارجي بواسطة الذهنية عبارة المصنف هذه تحمل ان يكون دعوى غير ما ذكر في المحصول لكن ما كان عبارة المصنف في الاكثر مطابقة المحصول حملنا كلامه على ما في المحصول بعيد لان الدليل الذي ذكره المصنف دليل المحصول فمراد المصنف ان الالفاظ ما وضعت ابتداء للدلالة على الموجودات الخارجية بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية والدليل عليه اما في الالفاظ المفردة فلانا اذا راينا جسما من بعيد وظننا انه صخرة فاذا ادنونا منه وعرفنا انه حيوان لكن حسبناه طايرا سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه فاختلاف الاسامي عند اختلاف الصور الذهنية يدل على ان اللفظ لا دلالة له الا عليها واما في المركبات فلانك اذا قلت قام زيد فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد انما يفيد قيام زيد انك حكمت بقيام زيد واخبرت عنه ثم ان عرفنا ان ذلك الحكم بري عن الخطا فح يستدل على الوجود الخارجي فاما ان اللفظ دال على ما في الخارج فلا والى ما فصلنا اشار المصنف بقوله لتغاير الالفاظ عند تغاير التخيلات و اقول لو صح للزم ان يكون الاحكام في مثل زيد قايم على الصور الذهنية والاوصاف تجري عليها مع انه ليس قصد الحاكم ذلك والا يلزم ان لا يكذب قولنا الجسم حجر والجسم طير مثلا وايضا الدليل المذكور لو تم لا يكون القضايا صادقة لان قولنا قام زيد اذا كان معناه حكمنا بقيام زيد وحكمه في الواقع فلا شبهة في صدقهما ثم ان قول المصنف للتشخص المتحد في الحقيقة غير ملايم لان تخيلا شتاتي الشخص الواحد لا يتصور فيه اختلاف الحقيقة الا ان المراد وتغاير التخيلات في الواحد بالحقيقة الشخصية المعنى انما نفع في اسماء الاشارة نحو هذا بعنوان كلي للاشياء الموجودة الخارجية والعنوان الكلي آلة الملاحظة ونحن لا نتعرض لما هو الحق في امثال هذه

المباحث لخروجها عن وظيفة الفن فانه لا يتفاوت المقصود الاصلي للاصولي على تقدير كون اللفظ موضوعاً للمقصود او غيرها البحث الخامس من المباحث المذكورة في هذا الفصل في كيفية استفادة الوضع ومعرفته كما اشار اليه المص بقوله ومعرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر او الآحاد او المركب من النقليين كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجاً فان المرجع في اثر عنا الى القرآن والاخبار وهما واردان على لغة العرب ونحوهم وفهم بعضهم كان العلم بها موقوفاً على العلم بهذه الامور وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدوراً فهو واجب ثم الطريق الى معرفة اللغة والنحو والصرف اما العقل او النقل او ما يتركب منهما اما العقل فلا مجال له في الوضعيات واما النقل فاما متواتر او آحاد والاول يفيد العلم والثاني يفيد الظن واما ما يتركب من العقل والنقل فهو كما اذا عرفنا بالنقل انهم جوزوا الاستثناء عن صيغ الجمع وعرفنا بالنقل ايضا انهم وضعوا الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ فحكم العقل بواسطة هاتين المقدمتين النقليتين ان صيغة الجمع تفيد الاستغراق ثم ان المركب من النقليين يمكن ان يكون من جنس واحد كالمتواترين او يكون من جنسين بان يكون احدهما من الآحاد والثاني من المتواتر ثم انه لا بد من تصحيح الطريق الواحد المحذوف بالقرائن المفيدة للتقارير داخل في التواتر او لولا ذلك لا بد من دعوى انه ليس في الالفاظ المعلومة كذلك ونعلم من ذلك ان اكثر المسائل الاصولية ليست يقينية كما اومى اليه الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ وهو التقسيم من وجوه ستة الاول من التقسيمات الست ان اللفظ يدل على المعنى بواسطة وضعه له مطابقة الدلالة هو كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم معناه للعلم بوضعه فان كانت دلالة اللفظ على المعنى بواسطة انه وضع له اي من حيث انه تمام ما وضع له يسمى تلك الدلالة بالمطابقة والدلالة المطابقية والعلاقة في تلك الدالة بحرد الوضع له والوضع هو تعيين اللفظ بازاء المعنى مطلقا ان قلنا تحقق المطابقة وغيرها باعتبار المعنى المجازي على خلاف اصطلاح المنطقيين لكن هو المناسب بطريق الاصوليين فان الدلالة فيها لا يعتبر عند اهل العربية الكلية ويؤيد ذلك قول العلامة التفتازاني في حاشية

٣٠ وان لم يقل في الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه وبتوسط دخوله فيما وضع له تضمنا اي التضمن دلالة اللفظ على جزء الموضوع له من حيث هو كذلك وبتوسط لزومه ذهناً التزاماً اي دلالة اللفظ على الخارج اللازم ذهنياً واللزوم الذهني يمكن حمله على اللزوم المعتبر عند اهل العربية ويحمل اللزوم الذهني المعتبر عند اهل المنطق والمراد دلالة على اللازم من حيث هو كذلك يسمى التزاماً فدلالة لفظ الشمس على الجرم من حيث انه لفظ الشمس وضع له مطابقة ودلالة على الكوكب من حيث انه جزء لمعنى الشمس تضمن اما تسمية الدلالة الاولى بالمطابقة فلان اللفظ موافق لما وضع له من قولهم طابق النعل بالنعل اذا توافقتا واما تسمية الدلالة الثانية بالتضمن فلان جزء المعنى الموضوع له في ضمنه فهي دلالة على ما في الضمن اما تسمية الدلالة الثالثة بالالتزام فلان اللفظ دال على اللازم في الشرح العضدي الدلالة الوضعية منها لفظية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء او لا وكل ربما تتضمن المعنى الواحد جزءاً فيفهم منه الجزء وهو بعينه فهم الكل في الدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزء بالذات بل بالاضافة والاعتبار وهي بالنسبة الى كمال معناها تسمى مطابقة وبالنسبة الى جزئه تضمناً ومنها غير اللفظية بالعقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى التزاماً في شرح الشرح للعلامة التفتازاني وليس في التضمن الى معنى الكل ثم منه الى معنى الجزء كما في الالتزام بانتقال من اللفظ الى الملزوم والى اللازم فيتحقق فهمان ومبنى هذا التحقيق على ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم حتى اذا استعمل اللفظ في الجزء او اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المسمى لم يكن تضمناً او التزاماً بل مطابقة لكونها دلالة على تمام المعنى اي ما عني باللفظ وقصد الفهم الا ان يقال المسمى في هذا الحال مفهوم ومدلول وان لم يكن مراداً بناء على ان لا اشتراط في الدلالة اللفظ القصد والارادة اقول ان دعوى المطابقة والتضمن باعتبار التفاوت متحد بالذات لا التغاير

بالاعتبار غير صحيح اذ التعدد يستدعي التعاقب فانه يكون الالتفات الى الكل بالذات والى الجزء بالتبع واتحاد دعوى ان التزام متأخر عن المطابقة غير معقول في المتضايفين وفي العمى لانه عدم البصر وتعقل البصر متقدم وعمل على حصر الدلالة المذكورة في الثلثة انه نقض لان لفظ هذا اذا اشير بها الى المركب من الابوة والبنوة يدل على المجموع مطابقة وعلى احد الجزئين بالتضمن وكل جزء يستلزم الآخر لامتناع تعقل البنوة بدون الابوة فاللفظ يدل على كل واحد باعتبار الجزئية وبواسطة لزوم احد الجزئين للآخر فيفهم لا باعتبار الجزئية فليس تضمن لعدم اعتبار الحيثية الجزئية ولا مطابقة لعدم كونه موضوعا له وليس التزام لعدم الخروج واجيب بان المراد بالخروج عدم حيثية العينية والجزئية فيكون دلالة لفظ هذا على الابوة اللازم للبنوة التزاما فان الابوة وان كانت جزءا لكن ليست دلالة اللفظ عليها باعتبار الجزئية واقول هذا الجواب لو صح يستلزم ان يكون دلالة لفظ ضرب على الحدث التزاما اذا اطلق ولم يذكر الفاعل المخصوص فانه قد حقق ان معنى النسبة المخصوصة في الفعل كالمعنى الحرفي لا يفهم الا بعد ضم الفاعل المخصوص فاذا اطلقنا ضرب من غير ذكر فاعل مخصوص يفهم الحدث والزمان بدون النسبة فدلالة ضرب على الحدث مثلا ليس مطابقة وهو ظاهر وكذا ليس تضمن لعدم فهمه في ضمن الكل وكذا ليس بالالتزام لعدم الخروج وكذا يلزم النقض بفعل العين المشترك بين المعاني المشهورة بحسب الوضع فانه اذا اطلق يفهم جميع المعاني وليس دلالة العين على المجموع مطابقة لعدم الوضع للمجموع ولا تضمنا وهو ظاهر ولا التزاما لعدم اللزوم وقد اورد النقض بضرب على حصر الدلالة على ما اشرنا ويجاب بان المراد اطلاق الصحيح وضرب حين اطلاقه صحيحا يكون المحصور كما هو ويورد بان دلالة لفظ ضرب على الحدث قبل ذكر الفاعل فدلالته ليس باعتبار الجزئية فلا الكلية فيبطل الحصر ويمكن ان يقال ان دلالة لفظ ضرب على الحدث من غير ان يفهم في ضمن الكل من حيث الاطلاق الصحيح مع قصد افادة المعنى في ضمن المركب وهذان الفهمان يفهم مرة واحدة من ضرب سواء كان قبل الفاعل او بعده فيلزم ان لا يكون داخلا

٣١ في الاقسام ويمكن ان يقال ان المراد تقول يفهم في ضمن الكل وفي ضمن قصد الكل وح لا شك ان الزمان يفهم باعتبار قصد الكل من اللفظ بعد الافادة على انا نقول لا نم انا اذا التفتنا الى الابوة دفعة واحدة نلتفت من الابوة الى البنوة ومن البنوة الى الابوة الى ان نقول يلزم الترجيح من غير مرجح من انهما حصل الالتفات الى الآخر وهذا السند مبني على ما قال العلامة التفتازاني لكن ليس بصحيح لان الالتفات غير لازم بل نقول مقسم الدلالة المعتبرة ودلالة اللفظ الموضوعة للابوة والبنوة على احد الجزئين بواسطة لزومه للآخر غير معتبرة والدال بالمطابقة مفرداً ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه اعتبر في الافراد والتركيب الدلالة المطابقية لانها الاصل والعمدة ثم ان القصد المعتبر ان كان قصد الواضع يمكن ان يقال ان لم يدل جزؤه على جزء معناه وان اريد قصد المستعمل فاذا اقرأ القرآن بحيث من الذهن من غير ملاحظة المعنى يكون مفرداً ولك ان تختار ان المراد القصد حال التخاطب وفيه انه يلزم ان يكون المركب اذا اريد به المعنى المجازي البسيط مفرداً الا باعتبار اصل معناه الا ان يعتبر الحيثية واعلم ان الدال بالمطابقة نحو الحرف ايضا فيكون مفرداً او مركباً الا ان يقال لما كان معنى الحرف لا يفهم بدون ذكر الغير وقد يفهم من الغير مطابقة كما اذا كان ذلك الغير لازما للحرف للاضمار مثل همزة اضرب ونون نضرب على معنى الغير من اللازم اضمار حتما وقد يكون الحرف والاعلام مفيدين كل منهما في كلمة كحروف المضارعة الدالة على معنى في الفعل ومعنى في الفاعل والاغلب في معنى الحرف ان يكون معنى الاسماء الدالة على المعاني دون الاعيان وقد يكون والاعلام الدالة على العين كالهمزة في اضرب ونون نضرب وتاء تضرب فانهما تفيد معنى الفاعل بعد الافعال هذه عبارة الشيخ الرحمن الرحيم وفيه انه يلزم ان يكون معنى الحرف مستقلا لكن معناه يكون في غيره حين هو جزؤه اي لم يقصد بجزئه الدلالة حين هو جزؤه كالحيوان الناطق

اذا كان علم الشخص الثاني فانه لا يقصد بجزئه الدلالة على مدرك الكليات و
وان كان دالا بحسب اصل الوضع وفي العبارة تساهل فان الحيوان الناطق جزئه
دال على جزء المعنى لكن باعتبار انه جزء وعلى هذا القيد لادخال العلم المذكور في مركب اى
قصدا اى الدال بالمطابقة ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه باعتبار انه جزؤه فهو
مركب فاللفظ الواحد يكون مفردا او مركبا من حيثيتين والمفرد جزئي حقيقي ان منع
نفس تصوره من الشركة الكلية والجزئية من صفات المعاني وقد يجعل من صفات
الالفاظ كما ان الافراد والتركيب من صفات الالفاظ ويجعل من صفات المعاني تسمية
للدال باسم المدلول او تسمية للمدلول باسم الدال واجراء لحكم المعنى على اللفظ وبالعكس
لشدة ارتباطهما ثم المراد بالمنع عدم امكان فرض الشركة وقيد النفس لئلا يدخل
مفهوم الواجب اذا لوحظ مع برهان التوحيد في حد الجزئي فانه يمنع تصوره من الشركة
ولكن لا يمنع نفس تصوره وكذا نقائض الامور الشاملة كاللاشئ مثلا اذا اعتبر
مفهوما مفردا فانه مع ملاحظة عموم نقيضه يمنع عن الشركة وليس بجزئي كذا قيل وفيه بحث
لان الكلية يكفي فيها امكان فرض الشركة ولا شك ان اللاشئ مع ملاحظة عموم النقيض لا
يتشخص ولا يستحيل ان يجوز العقل حمله على كثيرين وكيف لا وضم الكلي الى الكلي لا
يفيد الجزئية ولو صح ذلك يلزم اذا اعتبر مجموع المركب من اللاشئ وعموم المعنى او
الواجب وبرهان التوحيد مفهوما ان يكون جزئيا ايضا ان اللاشئ له افراد بلا امكان
فكيف يخرج عن حد الكلي الا ان يراد باللاشئ المعدول لا السلب اى قلت لا يمكن
التعبير عنه القضايا بمعدولات وح لا يصح التعبير عن الواجب مع برهان التوحيد بمفرد
فلا ينتقض الحد ثبت الكلية مثلا لا يختص بالمفرد فان القوم صرحوا بان المعرف كلي
مطلق والكاتب والمكتسب لا يكون الا كليا ولعل ذكر النفس اشارة الى دفع توهم
خروج اللاشئ عن تعريف الكلي ودخوله في تعريف الجزئي يمكن ان يقال ان الذكر
النفس المتصور اشارة الى ما قيل ان الانسان لا يمنع عن الشركة مطلقا اما المتصادق

٣٢

في نفس المتصور مثلا اذا ادرك بالحس يكون جزئيا واذا ادرك بالعقل يكون
كليا فالكلية والجزئية انما تاتيان من نفس التصور لا من المتصور ولهذا قيل ان
علم الله تعالى لا يكون جزئيا لانه لا حس هناك وفيه بحث اذ نحن نعلم ذوات معينة
جزئية مع عدم ادراكنا لها بالحس الا ان يقال الجزئية والكلية انما هما في العلم الحصولي
والكلي ان لم يمنع اى لم يمنع نفس تصوره عن تجويز الشركة وانما اخر الكلي مع ان
الكلي مقصود بالذات ليتصل بالتقسيمات الآتية وايضا الكلي عدمي ومفهوم
العدمي انما هو بملاحظة الوجودي والكلي اما ان يكون نفس الماهية اى تمام ماهية
المعقولة واما شخصها فلا يدخل في التعقل وانما تسميتها ولها اشارة والهية اوجنسه او
داخلا فيها الكلي بالقياس الى ما تحته اما ان يكون عين الشخص مع قطع النظر
عن التشخص على قول من يقول بجزئية التشخص للشخص وما هو الا بعض المتاخرين او
مطلقا فان النوع عين الشخص او جزؤه والجزء عام الى ما يكون تمام المشترك بالنسبة
الى الماهية وغيرها والى ما لا يكون كذلك والاول وهو تمام المشترك بالكنه الى اى ماهية
وامر ما كالحيوان فانه اذا سئل عن الانسان والفرس بما هما يكون جوابا وهو تمام
الجزء المشترك بينهما وكذا الجسم النامي اذا سئل عن الانسان والشجر بما هما يكون
جوابا وهو تمام الجزء المشترك بينهما وكذا الجسم اذا سئل عن الانسان والحجر جوابا
وهو تمام الجزء المشترك وهذا المعنى اعني ما يكون الجزء الماهية وتمام المشترك بينها
وبين ماهية اخرى يسمى جنسا واذا كان جوابا عن الماهية وجميع المشاركات فيه
يكون جنسا قريبا واذا لم يكن كذلك يكون بعيدا والقسم الثاني اعني الجزء الذي لا
يكون تمام المشترك يسمى فصلا وهو ان كان يميز الماهية عن جميع المشاركات في
الجنس القريب يسمى قريبا والا فهو بعيد والى ما ذكرنا مفصلا اشار المصنف بقوله اما جنسا
او فصلا وما قسم الداخل الى القسمين اشار الى القسم الثالث للكلي وهو الخارج
بقوله او خارجا عنها وهو ينقسم الى ما يختص بالماهية والى ما لا يختص كالكاتب والماشي بالنسبة

الى الانسان والاول يسمى خاصة والثاني عرضا عاما واشار اليهما المصنف بقوله اما خاصة
او عرضا عاما وبقي الكليات الفرضية خارجة عن الاقسام فيعتبر في المقسم القيد المعتبر
بقي تقسيم الكلي الى الخمس صحيحا الا ان ههنا بحثا آخر وهو ان تقسيم الكلي الى الخمس تقسيم
الجنس الى الانواع او العرضي الى الاقسام فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه لان الكلي
جنس مثلا للكليات فكانه يقال الجنس اما جنس وهذا السؤال اورد على
تقسيم الماهية الى الماهية بشرط لا والى لا بشرط والى بشرط شئ فقيل المقسم ماهية
لا بشرط فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه واقول هذا السؤال اما ان يحمل على ان بل
مفهوم الماهية التي جعلت مقسما الماهية لا بشرط يعني ان المقسم بعينه لا فرده فاذا
جعل قسما يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره او يحمل على ان الماهية فرد للماهية من
حيث هي هي وفرد الشئ اخص منه فلا يصح تقسيم الاخص فان حملنا على الاول
يصح الجواب بان المقسم اعتبارات الماهية فان الماهية لا بشرط لا يمكن
اعتبارها بشرط لا وان حملنا على الثاني فالجواب في غاية الظهور وهو ان المقسم
هو فرد للجنس مثلا او للماهية لا بشرط لا نفس مفهوم الجنس ولا مفهوم
لا بشرط والجنس ليس اعم مطلقا من المقسم بل الكلي اعم مطلقا وان كان
نفس مفهوم الكلي يصدق عليه الجنس بحيث يحصل قضية طبيعية لكن لا اعتبار
لهذا الصدق في العموم والخصوص مثلا مفهوم اللاشئ شئ مع ان الشئ يباين
اللاشئ وكذا النوع صادق على الانسان مع انه يباينه او لا يصح ان يقال
بعض الانسان نوع بل يصدق لا شئ من الانسان بنوع وكذا يصدق لا
شئ من النوع بانسان وح يقال المقسم في تقسيم الماهية يصدق الماهية المطلقة عليها
كما قلنا وهو ينقسم مثلا الى الانسان المطلق والى الانسان المقيد بالناطق
والى المقيد بعدم الناطق وهذا التقسيم صحيح لا يحتاج ان يقال فيه ان هذا ليس تقسيم
اعتبارات الماهية كما قال السيد المحقق الشريف قدس سره وغيره على ان القائل

٣٣

ان يقول المقسم اعتبار الماهية لكن جعل المقسم مفهوم الماهية من حيث هي لا كل ماهية
ينافي ظاهر عبارات القوم فانهم بعد ما بينوا ان ماهية كل شئ مغايرة لجميع ما يعرض لها
من الاعتبارات اشاروا الى ان الماهية بالقياس الى تلك العوارض
اعتبارات ثلثة وظاهر كلامهم يقتضي ان اعتبار الاعتبارات بالنسبة الى كل
ماهية ماهية فح ان قلنا ان كل ماهية تنقسم الى الاقسام الثلثة يلزم تقسيم الشئ الى
غيره لم يكن هذا صحيحا لان القسم اخص من المقسم باعتبار الحمل المتعارف فحملوا
هذا على الاعتبارات دون التقسيم وان صح حمله على التقسيم باعتبار حال الماهية
واجاب بعض المحققين بانه يمكن ان يجعل تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه
والى غيره لان الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل ينظر اليه
غير نظر الى هذا الاعتبار وتقسيم الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحو الآخر
فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم هو مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو
ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو اعني من هذا
المفهوم وان كان هو بعينه موفردا بهذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة الانسان
الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في الواقع
وكذا قسمته الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم هو طبيعة
الانسان وهو انسان معلوم في الواقع وانما يلزم قسمة الشئ الى نفسه لو قسم
الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان الى
نفسها فتامل اقول هذا ليس بقسمة والا يلزم صحة اللاشئ الى اقسامه فانه
يصح الاعتبارات المذكورة فيه ولهذا قالوا الاعتبارات لا بالتقسيم لان القسم
اخص من المقسم بحسب الحمل المتعارف والخارج اما لازم للماهية او للوجود والمنطقيون
قسموا الخاصة مثلا الى لازم ومفارق لاعتبارهم الخاصة واللازمة للرسم وليظهر
جريان القسمين في كل من الخاصة والعرض العام اذ على هذا قسمة الخارج الى اللازم

الماهية والوجود لا يلزم تحقق لازم الماهية في الخاصة مثل الحلاف ما اذا اقتسمنا الخاصة الى
التمن والوضن كذلك ولازم الماهية في الخاصة مثل اول زوج الاثنين ولازم الوجود
كالاحراق النار في الوضن مثل الزوجية للاربعة ومثل الحرارة للنار فانه لازم للوجود
الخارجي او مفارق وهو الذي يعارض الماهية كالكاتب بالفعل بالنسبة الى الانسان
والمتحرك بالفعل بالنسبة اليه والمفارق اما سريع المفارقة والزوال كالصفرة في الان
الوجل او الحمرة في الخجل او الصفرة المطلقة والحمرة المطلقة او بطيئها الى المفارقة
كالعلم في الانسان او الكتابة فان الاول عرض بطيء الزوال والكتابة خاصة بطيء الزوال
وفي الحصر نظر لان المفارق قد لا يزول اصلا كالملكة العارضة للانسان فانه لا يزول
اصلا فلا يكون بطيء الزوال ولا سريعه الزوال وكذا التجرد العارض للنفس بعد
مفارقة البدن مفارق لا يزول اصلا على مذهب الحكيم فان قلت المفارق هو الذي
يعرض ثم يفارق والمفارقة على قسمين فيصح الحصر قلت فحينئذ يلزم الواسطة بين اللازم
والمفارق اذ التجرد عن البدن الخارجي ليس بمفارق ولا لازم اذ لو كان لازما لم يكن
متعلقا بالبدن اولا وليس بمفارق اذ لا يزول بعد اللحوق وسهل الزوال او عسره الا و ل
ع الخاصة كالصفرة الحاصلة من الخوف وهي الوضي كالصفرة مطلقا وفي التابع الكتابة
واعلم ان هذا التقسيم مذكور في الكتب المنطقية وليس فيه فائدة معتد بها الثاني
من وجوه تقسيم الالفاظ اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة فما كان
وصف الكلية والجزئية من صفات المعاني حقيقة لم يصرح باللفظ في تقسيم المفرد اليهما
والتقسيم الى الاقسام الثلاثة لما كان من اوصاف اللفظ صرح باللفظ المقصود بالافراد
اي اللفظ المفرد ان كان دلالته على معناه مشروطا بضم لفظ آخر اليه فهو الاداة
مثلا دلالة من على معناه مشروط بضم البصرة اليه مثلا بخلاف دلالة في فان له معنى تفهم
اطلاقه الا انه اتفق انه لا يطلق الا مع المضاف اليه وفيه بحث لان الفعل ايضا لا يفهم تمام
معناه الا بضم الفاعل المخصوص وايضا دعوى ان كل حرف لا يفهم الا بشرط ضم لفظ آخر

بخلاف كل اسم وفعل منظور فيه وعكس اما ان يقال ان الفعل له دلالة مستقلة باعتبار
الحدث مثلا وهذا القدر يكفي في الاستقلال فان الظرف لا يدل على المعنى بدون ضم
لفظ آخر اصلا والاولى ان يقال اللفظ المفرد ان لم يكن معناه آلة لمعنى آخر فهو الاداة
وهو المعنى بعدم الاستقلال اذ عدم الاستقلال انه ليس ملتفتا بالذات لانه تابع لمعنى
آخر وتفصيل الكلام في المقام انهم قالوا في تعريف الحرف بانه ما دل على معنى في غيره و
٣٤ هو المرضي عند الشيخ الرضي وبانه ما لا يستقل في دلالته على معناه بل لا بد من ضم لفظ آخر اليه
حتى يدل وبانه ما لا يكون معناه مستقلا كالرابطة في القضية فانه آلة لملاحظة الغير ولا يكون
لذات مقصودا اي نفسه والتعريفان الاولان لا ينافيان استقلال المعنى بان يكون مقصودا اما
فعلى التعريف الاول يجوز ان لا يكون الفعل غير مستقل مثلا ويجوز ان يكون الظرف
مستقلا وكذا على التعريف الثاني فانه يصح ان يكون المعنى في استفادته مشروطا بضم لفظ
ويكون مستقلا وكذا يمكن ان يكون المعنى مستفادا من لفظ بلا اشتراط انضمام لفظ
آخر ولا يكون مستقلا وعبارة المص ملائم التعريف الثاني وان لفظ الاداة ملائم
التعريف الثالث وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين
من الازمنة الثلاثة فهيئته الثلاثي المجرد والمزيد والرباعي المجرد والمزيد كضرب واخرج
ودحرج وتدحرج يدل على الزمان الماضي وكذا يضرب ويخرج ويدحرج وههنا كلام لان
مادة ضرب لفظ وصيغته وهيئته غير لفظ وهم قالوا ان المجموع المركب من المادة والهيئة
هو الفعل ويلزم ان لا يكون لفظا لان المركب من اللفظ وغير اللفظ وايضا مادة ضرب
يدل على معنى وليس باسم ولا فعل ولا حرف وكذا الهيئة ان كان لفظا اما عدم كونها فعلا
تامل والا فهو الاسم اي المفرد لم يكن اداة ولا فعلا فهو اسم وفيه بحث اذ الحاصل
يلزم ان يكون اسما اذ لا يحتاج في فهم معناه الى ضم لفظ آخر اليه ولك ان تقول ان الحاصل
ل اذا كان من الكون الناقص لا يفهم منه معنى اصلا وفيه ان هذا اعتبار نعم اذا قلنا لعدم الاستقلال
بمعنى الآلية فالحاصل يكون اداة واما اذا فسرنا به لا يفهم منه معنى الا بشرط الضم فكونه اداة محل

نظر وكذا الافعال الناقصة فانها افعال على اصطلاح النحاة واداة على اصطلاح
المنطقيين اعلم ان التقسيم المذكور ان جعلناه على اصطلاح المنطقيين فالمناسب
بدل الفعل الكلمة وان جعلناه على اصطلاح النحاة فاللائق بدل الاداة الحرف
التقسيم الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو العلم في عرف النحاة سمي بذلك لانه
علامة دالة على الشخص والجزئي الحقيقي في عرف المنطقيين اعلم ان معنى الاسم
ان كان مشخصا يسمى علما وان لم يكن وضعه مشخصا فان نوعه وان كانت الخطاب
او التكلم او الغيبة فالمضمر وان كانت غير ذلك فان حسية وهو اسم الاشارة
او عقلية وهو الموصول ثم ان المفهوم من كلام الشيخ الرضي ان ما بعض الحرف
يدل على فاعل مشخص فيلزم ان يكون ضميرا على قول المص ان كان المقسم هو اللفظ
ل الذي يعم الحرف وغيره كما هو مقتضى التقسيم السابق وايضا المص لم يذكر الموصول
في عداد ما دل على الشخص فلعله بناء على ان قرينة تعيين المراد في الموصول لا
يفيد الجزئية فكانه ليس داخلا في الجزئي وفيه ان اكثر الاعلام الذي مارأيناه
لمعانيها لا يتشخص عندنا وايضا المعاني الحرفية عند المحققين اشخاص لعموم الوضع فيها
عام كالضمائر فيلزم دخولها في المضمر مثلا او يكون واسطة وكذا اسماء الاشارة
ولعل المص حسب ان اسم الاشارة موضوع لامر كلي على ما حسبه جماعة وهو
ليس بصواب اذ لا فرق بين الضمائر واسماء الاشارة ان المشخص المعنى والمضمر
العلم يجمع مع الاشتراك والمراد ههنا ما يناسب جعله في مقابلة المشترك والمر ا
د ف الا ان يعتبر تغاير الحيثية قد علمت الفرق بين العلم والمضمر فان العلم معناه مشخص ووضعه
كذلك والمضمر معناه مشخص ووضعه عام والمتواطي ان تساوت افراده الذهنية
والخارجية في حصوله وصدقه عليها وانما سمي متواطيا لان افراده متوافقة في معناه
من التواطؤ وهو التوافق كالانسان والشمس اذ هو متوافق في الافراد وان كان المشكك
ان اختلفت افراده فيه بالاولوية كالوجود فانه اولى في الواجب من الممكن والاقدمية

كالوجود ايضا والاشدية كالسواد فانه في بعض افراده اشد ومعنى الاشدية في الاسود
ان يكون الاسود بحيث يتوهم فيه زيادة افراد السواد وانما سمي مشككا لان افراده
مشتركة في اصل معناه مختلفة باحد الوجوه الثلاثة فالناظر ان نظر الى جهة الاشتراك خيل انه
متواطي وان نظر الى جهة الاختلاف اوهم انه معان متعددة ومقابلاتها اي مقابلات
خرية الاولوية والاقدمية والاشدية وعدم الاولوية والاقدمية والاشدية اعني المرجوحية والتأخر
والاضعفية التفاوت باعتبار التضايف وان تكثرا اي تكثر اللفظ والمعنى فهي المتباينة سواء
تباينة الموضوعان كالسواد والبياض الذين لا يجتمعان والا اي لا يتعاندان في الاجتماع
٣٥ كالذات والصفة كالجسم وبياضه وان اتحد المعنى خاصة دون اللفظ فهي المترادفة و
المعتبر في الترادف اتحاد المعنى بحسب نوع من الوضع مثلا اذ اشير بهذا الى زيد لا
يكون مرادفا مع ان معناهما واحد وكذا كاف الخطاب لا يكون مرادفا لزيد وان اتحد اللفظ خاصة
اي تعدد المعنى دون اللفظ فهو المشترك لكن لا بد من اعتبار تعدد الوضع فان هو مثلا مشترك
بحسب الاطلاق على زيد وعمرو وليس بمشترك بحسب الاصطلاح ان وضع لهما بالنسبة لا
كل واحد منها اي يتعدد الوضع ولا يكون النقل والعلاقة معتبرا كالقرء للحيض والطهر والجون للبياض
والسواد والمجمل بالنسبة اليهما معا اي اذا اطلق لفظ القرء بحيث يكون محتملا لهما يسمى بهذا الاعتبار
مجملا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني لا لمناسبة بان لا يترك معناه الاول بل استعمل فيه
ايضا يسمى حقيقة ان استعمل في الاول ومجازا ان استعمل في الثاني وهو المنقول اليه كالاسد فانه وضع
اولا للحيوان المفترس ثم استعمل في الرجل الشجاع لعلاقة بينهما وهي الشجاعة واستعماله في الاول بطريق
الحقيقة وفي الثاني بطريق المجاز وهذا يدل على ان الحقيقة لا تحتاج الى الاستعمال بخلاف المجاز فانه ليس
كذلك لان الحقيقة ايضا فرع الاستعمال ولهذا قالوا ان المجاز لا يتوقف على ان يكون له حقيقة ان لم يعتبر
فيه اي في الثاني والا فهو المنقول اللغوي كالدابة فانها اذا كانت موضوعة لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلت
[illegible] او الشرعي ان كان الناقل شرعا كالصلوة والصوم فانهما اشتهرا في غير ما كان معناهما اللغوي مثلا
بمعنى الدعاء ثم صارت مستعملة في الاركان المخصوصة وكذا الصوم ان كانت امساكا مطلقا ثم صار

غالبا في الشرع في الاساكى المخصوص والعرفي ان كان انما نقل العرف الخاص كاصطلاحات النحاة مثل الكلمة فانها كانت بمعنى الجرح ثم نقلت الى اللفظ الموضوع للمفرد فالبيان قد يكون وجه اقوى من السابق او العرف العام كالدابة فانه كان لكل ما يدب على الارض ثم نقله العرف العام الى ذات القوائم الاربع او الفرس ان غلب في المعنى الثاني لا يحتاج اليه فانه يفهم من قوله والا في مقابلة قوله ان لم يغلب ويؤيده انه لا يوجد في بعض النسخ الا ان فيه بحثا اذ لو نقل اولا ولم يغلب استعماله ان لا يكون منقولا وكان النقل لمناسبة اي لا بد من التغيير والمناسبة في المنقول فان التغيير الدعاء والاركان المخصوصة ظاهره والمرتجل ان لم يكن لمناسبة كجعفر المنقول من النهر الصغير من غير ملاحظة نسبة ثم ان المستفاد من كتب المنطق ان النقل سواء كان لمناسبة او لا يقسم الى شرعي الى آخره

ثم ان المستفاد

ويدخل فيه المرتجل ايضا الرابع من التقسيمات اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه اللفظ ان لم يحتمل غير ما اريد منه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض اي من غير اراده المعنى المفاد مثلا الاسد يحتمل ان اريد منه الحيوان المفترس والرجل الشجاع فاذا تعين ان المراد الاول دون الثاني يسمى نصا وان احتمل غير معناه وكان معناه راجحا فهو الظاهر والقدر المشترك بينهما اي بين النص والظاهر هو مطلق الرجحان

ن

اي الراجح المطلق اعم ان يكون بالغا حد امتناع النقيض اولا المحكم فالمحكم نوع القسمين النص والظاهر وان تساويا اي لم يكن راجحا بين معنى اللفظ في كونهما مقصودين من اللفظ فهو اي اللفظ المفيد المجمل وفيه ان اللفظ كالمفيد الا ان يقال قد لا تتفاوت المتصف في اراده كل واحد من القسمين ومن ثم يصح اطلاق مثل هذا اللفظ مثل ثلثة قروء اذ اوضح الحكم بالطهر والحيض والاوطان اي المراد بالمفيد ما قصد به الافاده بالحكم ومن ثم يسمى المجمل والمتاول ومرجوح الظاهر المأول اي اللفظ بالنسبة الى المعنى المرجوح يسمى ماولا يقال اوله رجعه واول الكلام تاويلا تدبره وقدره وفسره و قدره والتاويل عبارة الرويا والقدر المشترك بينه اي بين المأول وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه ووجه تسمية المتشابه ظاهر التقسيم الخامس اللفظ المركب المستعمل في المعنى الحقيقي او الشامل للمستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي ان كان تاما يصح السكوت عليه ودل على طلب الفعل وهو تحصيل الوجود او العدم

كالكلام

٣٦

كما قاله المص في النهاية فيشمل الامر والنهي لان الدلالة على طلب الفعل يعمهما وبرشدك الى هذا ان ابن الحاجب في مختصره حين اراد اخراج النهي عن تعريف الامر قال غير كف بعد قوله دل على طلب الفعل ووجه المناسبة بين الامر والنهي ظاهر حيث حتى ان النهي ايضا طلب كف فهو بمضمونه قريب الى الامر دلالة اوليه وصيغته ومن نوع الصيغ المستعملة في معنى الامر كقوله تعالى كتب عليكم الصيام اي صوموا فبعد تعميم المقسم واخراجه عن معنى الامر بقيد الوضعية يلزم ادخالها في التنبيه وهو غير لائق وكذا كل المركبات المستعملة مجازا فهو الامر اظاهر ان المص قدس سره يذكر ان والذي اصطلح الاصوليون والشيخ الرضي رحمه الله قال الامر كل ما يصح ان يطلب به الفعل بحذف المضارعة سواء طلب به الفعل على جهة الاستعلاء وهو المسمى امرا عند الاصوليين او طلب به الفعل على وجه الخضوع من الله وهو الدعاء او من غيره وهو الشفاعة او لم يطلب به الفعل كالاباحة والتهديد هذا عبارة الشيخ الرضي وفي المطول ما دل على الطلب هو الامر سواء كان صيغته مقترنة باللام نحو ليحضر زيد وغيرها نحو اكرم عمرا ورويدا بكرا فهذه الصيغ الثلاث فهو الامر هذا عبارة المطول فعلى هذا ظاهر كلام الشيخ الرضي يقتضي ان الامر عند اهل العربية يعم الطلب وغيره لكن يختص بصيغة خاصة هو المضارع المحذوف منه حرف المضارعة على وجه اعتبره علماء التصريف بخلاف كلام المطول وكلام المص ايضا بخلاف كلام الشيخ الرضي حيث جعل الامر في اصطلاح الاصوليين مختصا بالفعل المضارع المحذوف منه حرف المضارعة ويقارن الاستعلاء والمص بعمومه كما يقتضي كلامه حيث جعل الامر باللام داخلا في الامر فكلام المص لا يصح على كلام اهل العربية على ما ظهر من كلام الشيخ الرضي والعلامة التفتازاني ولا على كلام الاصوليين والمخالفة بين كلامي المطول والشيخ الرضي ظاهر لا يخفى قال الشيخ الرضي اي قبل الامر الغائب قلت لا نم ان لفظ الامر في اصطلاح النحاة اعم من الغائب اذ مرادهم بالامر الامر المطلق وقولنا المطلق قيد خصصه عن الامر المضاف الى التاء اي الامر الغائب ويمكن ان يكون المقسم هو المستعمل في معناه حقيقة والمراد بالاولية في تعريف الامر الملحوظ بالنظر الاول كما يفهم من كلام صاحب المفتاح حيث قال السابق في اعتبار الكلام الخبر والطلب ان قلت الطلب كذلك لا ينحصر في الامر فلا يصح التقسيم قلت قال العلامة التفتازاني في المطول انواع الطلب كثيرة وعلى ما ذكر المص خمسة التمني والاستفهام والامر والنهي والنداء لانه اما ان يقتضي كونه مطلوبه ممكنا اولا الثاني التمني والاول ان كان المطلوب حصول امر في ذهن الطالب وهو الاستفهام وان كان المطلوب حصول امر في الخارج فان كان ذلك الامر انتفاؤه فيه النهي وان كان ثبوته فيه فان كان

باحد حروف النداء فهو النداء والا فهو الامر هذا الكلام وتلخيص منه ان طلب الفعل في الخارج منحصر في الامر والنهي والنداء لان المص حمل الفعل في تعريف الامر على تحصيله الوجود والعدم الخارجين كما هو المتبادر من الاطلاق سيما في محاورات الشرع فما بقي نقضا على تعريف الامر الا النداء لان النهي ايضا بقيد الاولية والنظر الاول في صيغته اعني ادعو زيدا ليس على الطلب وايضا النداء يحصل بالمفعول به والنظر اولى في المركب الظرفيه تامل ان قارن الاستعلاء بان يكون الطالب مستعليا وهو منحصر في الامر الذي للوجوب قال السيد قدس سره في حاشية المطول المستفاد من كلام المفتاح ان الطلب على جهة الاستعلاء يختص بالوجوب لكن المفهوم من المطول ان الدال على الطلب على جهة الاستعلاء يعم الندب ايضا والالتماس اي التام الدال على طلب الفعل دلالة اولية التماس ان قارن التساوي وهو المركب السؤال والدعاء ان قارن الخضوع من الله تعالى كما هو الظاهر ولهذا قال الشيخ الرضي ان كان من غيره تعالى يكون شفاعة اعلم ان الظاهر ان صيغة الامر عند اهل العربية على ما علمت يعم اقسام الطلب بل غير الطلب ايضا الا ان يتحقق ما كان باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي وانت تعلم انه خلاف الظاهر وعند الاصوليين اما الوجوب وهو المشهور او الندب او للقدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل غير ذلك لكن لم يقل احد منهم بعموم الصيغة للدعاء والالتماس قال العلامة التفتازاني في المطول اختلف الاصوليون في ان صيغة الامر لماذا وضع فقيل للوجوب وقيل للندب وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الطلب على جهة الاستعلاء وقيل هو مشترك بينهما لفظا وقيل بالتوقف بين كونها للقدر المشترك وبين الاشتراك اللفظي وقيل هي مشترك بين الوجوب والندب والاباحة موضوعة لكل منها وقيل للقدر المشترك بين الثلثة والاول والاكثر على كونها حقيقة في الوجوب ولما لم يكن الدلائل مفيدة للقطع بشيء من ذلك لم يجزم المص بشيء واشار الى ما هو الاظهر عند العقل لقوة امارته فقال والاظهر ان صيغة الامر موضوعة لطلب الفعل استعلاء لتبادر الفعل عند سماعها الى ذلك ثم تستعمل صيغة الامر لغير طلب الفعل استعلاء كالاباحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين والتهديد والتخويف نحو اعملوا ما شئتم والتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله والتسخير نحو كونوا قردة خاسئين والاهانة نحو كونوا حجارة او حديدا والتسوية نحو اصبروا او لا تصبروا وهو غير الاباحة لان المخاطب في الاباحة كانه توهم انه لا يجوز الاتيان بالفعل فابيح له واذن له في الفعل مع عدم الحرج

٢

٣٧

اي في الترك وفي التسوية كانه توهم ان احد الطرفين انفع وارجح بالنسبة اليه فرفع ذلك وسوى بينهما والتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي والدعاء نحو ربنا اغفر لنا والالتماس هذا عبارة المطول والدعاء والالتماس معدودان في المجاز والمص لما ذكر الاستعلاء ناسب ذكر الدعاء والالتماس كما فعله المنطقيون في تقسيماتهم والا اي وان لم يدل على طلب الفعل دلالة اولية فهو اي المركب التام التنبيه ان كان انشاء كما اشار بقوله ان لم يحتمل الصدق والكذب فيدخل في التنبيه صيغ العقود كبعت واشتريت وافعال المدح والذم وبعض اسماء الافعال وهو اي التنبيه جنس المراد ما يشمل التمني والترجي ... وقولهم لان في الجنس التمني وهو محبة حصول الشيء سواء انتظره المحب وترقبه اولا والترجي ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله والتعجب مثل ما احسن زيدا والنداء نحو يا الله اقول في جعل النداء من المركب التام المجرد عنه نظر لان النداء انما يحصل بكلمة يا وزيد فاليا بالحقيقة مركب من الفعل والفاعل والمفعول به وقد يقال وكذلك صيغة التعجب ولا يتم الا بالمفعول ويمكن ان يقال ان صيغة التعجب ما احسن وقد يقال ان النداء هنا ادعو وليس المراد بالنداء نحو يا زيد والعوض نحو الا تنزل ان تعوذ الله لكم في القاموس العوض طلب بلين والقسم والله لا كون والمص ذكر بعض اقسام التنبيه ولم يتعرض للباقي لعدم الاعتناء بالذكر او الاكتفاء بالشهرة لان الفعل في العرف مثلا موضوع للاخبار واستعماله في الاستفهام والانشاء مجاز ولا يعتبر في المقسم كما يفهم ولم يتعرض للاستفهام لان النهي والامر باللام لا ياتي الفعل بدون حرف الاستفهام كما ان لفظ هل موضوع للمعنى ويعد دخول اللام عليه وهو حقيقة في الاثنين كما ان النداء الذي ذكره المص اقرب الى المعنى زمان ادعو وضعت للاخبار قبل النداء وليس حرف النداء وغيره والامر باللام يمكن ادخاله في الامر عند المص والنهي ادخل فيه على ما اشرنا اعلم انا اخرجنا الاستفهام عن الامر باعتبار ان الامر طلب امر في الخارج ثم يتوجه النقض بنحو علمني فانه لا يصدق عليه ما يدل على طلب الفعل الخارجي اذ لا فرق بين هل زيد قائم وفهمني هل زيد قائم ويمكن في الجواب ان صيغة فهمني بمجازه يقتضي الفهم في ذهن الطالب او ان المتكلم عن الصيغة والمراد الدلالة بحسب الصيغة او ان الوارد ملاحظ في وضع الاستفهام الفهم بخلاف الامر وعلى هذا قد يفرق بين هل زيد قائم وبين فهمني ان زيد قائم بان الاول ليس دلالة بالنظر الاول بخلاف فهم ولا ينتقض على ما قررنا تعريف النهي بان كف فان دلالته على الكف اوليه بخلاف النهي ولا يحتاج الى ان يقال النهي يدل على الكف الا انه في الصيغة والامر في الكف يدل على الكف من مبدأ الاشتقاق او ان الكف ملحوظ في وضع النهي دون الامر او ان الكف مستفاد من خصوص الصيغة او ان الكف مستفاد من النهي وحكم وهو كف بخلاف مبدأ الاشتقاق فانه كالمستقل في الكف قال المحقق في النهاية التمني والترجي مثلا على الطلب فيجعل التقسيم قسما للطلب وكذا الطلب

ح

القيام فانه خبر يدل على طلب الفعل دلالة اولية بهذا اعتبار النهاية ونظهر منه ان الدلالة الاولية لا يمكن حمله على النظر الاول لعدم صحته
في التمني والترجي خصوصا في الطلب نحو ليت القيام والاعلى الوضعية لعدم صحته في الطلب نحو القيام واقدم على بعض ان الطلب حصة بالبعد
الخارجي وعدم التمني والترجي ونظائرها والمراد على ماصرح السيد قدس سره في شرح المفتاح هو الخارج عن ذهن المتكلم فيتناول
ير ان قلت ما ذا المراد اعلم وافهم فقلت الاشتغال طلب تحصيل الفعل في ذهن الطالب واعلم طلب النقش في خارج ذهن المتكلم وهو
المخاطب فلا اشكال نعم اعتبار شرح المفتاح ان احتملها الى المركب التام ان احتمل الصدق والكذب باعتبار نفسها ولو كان فقط
او يحتمل باعتبار نوعها اي انه يحتمل او لو حظ باعتبار انه ثبوت شيء لشيء او انه قبل الصدق والكذب بالنظر اليه
لا يكون بلا تركيب كالا تركيب المفرد ان حتى فيه انه صادق او كاذب فهو القضية عند المنطقيين والخبر عند النحويين والاول
الجامع فانه اذا قيل زيد قائم يظهر منه حكم المتكلم بخلاف ما اذا قال كان زيد قايم ان لم يكن تاما اي لم يكن بحيث يصح
السكوت عليه فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف والصفة كالحيوان الناطق او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة
او كلمة واداة نحو قد ضرب من غير ضم الفاعل اليه ولا يصير كلاما تاما فيدخل في القسم الاول واراد المصنف بالكلم اللفظ كما هو
مصطلح المنطقيين مع انه لم يذكر المصنف هذا الاصطلاح في هذا الكتاب الا في غير هذا اي من غير الكلمة والاداة كغلام زيد
الشمس طالع في قولنا ان كانت الشمس طالع فانها مرجو وقائم ابوه في زيد قائم ابوه فانه ليس مركبا تقييديا والا افادة
التقسيم السادس اللفظ قد يكون مدلوله لفظا آخر مثل اسماء الافعال واسماء الاشارة والضماير اذا استعملت لفظ مفرد ومسمى
مفرد او مركب تاما او غير تام واشار الى الاقسام المذكورة بقوله اما مفرد دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى
تمثيل غير مطابق اذ الكلمة في اصطلاح النحاة اللفظ الموضوع لمعنى مفرد وهو معنى صادق على الاسم والفعل والحرف ولا دلالة للكلمة على الكلام
لا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث او غير دال كاسماء حروف الهجاء غير دال على معنى كالحروف الهجائية الدالة على كل واحد من
الحروف التي لا يتعين تقييده بل يشمل لفظ الالف فانه دال على الالف او غير دال على معنى ولو اريد بالحروف الهجائية معناه العام لا يكون التمثيل صحيحا فالائق
حمله على فرد الحروف الهجائية كما حمله واما مركبا تاما كالخبر والقضية مثل في اذا احتج اشار الى قولنا زيد فان اللفظ مفرد واللفظ المدلول
مركب تام اما التمثيل بالخبر والقضية فغير مناسب لان مدلولهما معنى عام صادق على الالفاظ مثل الكلمة والاسم او غير تام كما اذا اشير
بكلمة الى بسم الله الرحمن الرحيم فانه غير تام اذا لم يلاحظ معه المتعلق ثم ان القسم المفهوم المدلول المفرد الى الدال وغير الدال ولم يقسم المركب
الى الدال على المعنى وغير الدال عليه لان صاحب المحصول قال الكلمة انه غير موجود لان المركب انما يصار اليه لغرض الافادة ولكن لو
انا ريد بالمفرد البسيط فيصح في حروف الهجاء فانها بسايط ويصح ان يكون اللفظ المفرد لفظا مركبا لا معنى له كما اذا ركب بهذا

الفصل الرابع من الفصول العشرة في الاسماء المشتقة تخصيص الاسماء بالذكر
لانها عمدة في البحث ويمكن حمل الاسماء على اللغوي فيشتمل الاقسام ثم الاشتقاق ق
على اقسام ثلث الاول الاصغر وهو المشهور المتبادر من اطلاق الاشتقاق والثاني
الصغير والثالث الاكبر في الشرح العضدي واعلم ان الاشتقاق يعتبر فيه الموافقة
في الحروف الاصول مع الترتيب كضرب وضارب ويسمى الاصغر او
بدونه نحو كني وناك ويسمى الصغير والمناسبة فيها نحو ثلم وثلب ويسمى الاكبر ٣٨
ويعتبر في الاصغر موافقة في المعنى وفي الآخرين مناسبة والمصنف عرف الاشتقاق
الاصغر بقوله الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك
الاصل الاصول اي اخذ فرع كالضارب من اصل كالضرب يدور في صيغ الفرع
المذكور نحو ضارب ضاربان ضاربون حروف ذلك الاصل الذي هو الضرب والاصول
صفة للحروف وتقييده الحروف بالاصول لان المصدر اذا كان مشتملا على حرف زايد
لا يدور في تصاريفه الحروف الزايد كالمفاعلة وكذا في الندام في الشرح العضدي
اشترط في المشتق امور احدها اصل له الثاني ان يوافقه في الحروف اذ الاصالة
والفرعية لا يتحققان بدونه والمعتبر الحروف الاصلية فان حروف الزيادة
لا عبرة بها الثالث الموافقة في المعنى يكون فيه معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب
والضارب واما دونها كالمضروب مصدرا من الضرب وانت تعلم ان كلام
المصنف يصرح بالموافقة في المعنى ولعله لازم الا ان المضروب مصدرا خرج
عن التعريف ولا باس وزيد في المشهور تغيرا ما في المعنى فيخرج الفعل المشتق من الفعل
قال صاحب المحصول اركان الاشتقاق اربعة احدها اسم موضوع لمعنى الثاني اسم آخر
له نسبة الى ذلك المعنى الثالث مشاركتين هذين الاسمين في الحروف والرابع
تغير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط او حركة فقط او فيهما معا بهذه تسعة اقسام احدها
زيادة الحركة الثاني زيادة الحروف الثالث زيادتهما معا الرابع نقصان الحركة

الخامس نقصان الحرف السادس نقصانهما السابع زيادة مع نقصان الحركة الثامن زيادة
الحركة مع نقصان الحرف التاسع ان يزاد فيه حركة وحرف وينتقص عنه حركة وحرف
فهذه من الاقسام الممكنة وانت تعلم ان هذا مشترك بين الصغير والاكبر ثم المصنف قدس
سره جعل الاحتمالات خمسة عشر فقال وهو اي الاقتطاع المذكور اما بالزيادة وحدها
سواء كان حرفا او حركة وهي ثلثة حركة وحرف والمركب منهما او بالنقصان وحده وهي ثلثة
نقصان حركة نقصان حرف والمركب منهما او بهما معا اي في الحروف او الحركات وهو المركب
من الزيادة والنقصان وهي تسعة نقصان الحركة مع زيادتها نقصان الحركة مع زيادة الحرف
نقصان الحركة مع زيادة الحرف ومع زيادة والحركة مع زيادة نقصان الحرف والحركة مع
زيادة الحركة مع زيادة نقصان الحرف والحركة ونقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف
واقول انت تعلم ان الاحتمالات اكثر من ذلك لان من ابنية المصدر الثلاثي فاعل مفعول
مثلا فاذا اخذنا اسم الفاعل والمفعول يكون بلا تفاوت كالمفتون في قوله تعالى بايكم
المفتون وكقاتل في قمت قائما ويمكن ان يجاب بان الميم والواو في صيغة المفعول زائدان
محذوفتان من المصدر وكذا في اسم الفاعل يمكن ان يكون الالف في الذهاب كالسحي وايضا الفلك
يؤخذ منه الفلك احدهما جمع والآخر مفرد ان قيل الجمع ليس مشتق من المفرد فلا ينتقض بالفلك
قلنا في التعريف لا يكون نافيا اذ تعريف المشتق صادق على الجمع والتثنية والتصغير النسبة الى
المصادر الى ان العلامة في شرحه اورد نقضا على التعريف وكذا في طلبن جمع المؤنث الغائب
من الماضي اذا اشتق من طلب مصدرا ولم يعتبر حركة لان الحركة يمكن نقلها من محل الى محل وقبلها قلبها
من نوح كالحج بكسر الحاء من الحج بفتحها من غير زيادة حرف ولا حركة وقد يكون بلا تغير اصلا
كنظر مصدرا ونظرن جمع المؤنث الغائبة الماضي كما اشرنا الا ان يقال اصل الجمع
بفتح الراء وكذا في صيغ المخاطب والمتكلم فحصر الاشتقاق في الزيادة وحده
والنقصان وحده او المركب منهما منظور فيه والمصنف قدس سره قال بالاحتمالات
خمسة عشر وذكر امثلتها فقال الاول زيادة الحركة طلب فعل ماض من الطلب فان حركة

البناء وكلمة بخلاف حركة الاعراب العارضة بعد التركيب التام ذلك ان مثل المدرك من الدرك الثاني
زيادة الحرف فقط نحو كاذب اسم الفاعل من الكذب بفتح الكاف وكسر الدال مصدرا الثالث
زيادتهما معا نحو طالب فعل ماض من المطالبة من الطلب زيد الالف وحركة الباء السابع ذلك
ان مثل الكاسر من الكسر الرابع نقصان الحركة فقط نحو حذر بفتح الحاء وكسر الدال المعجمة اسم حذر
فعل ماض كعلم على مذهب الكوفيين على القول بالاشتقاق من الفعل ويمكن ان يمثل بمثال يكون
على نسق الامثلة المذكورة مطابقة لمذهب البصريين فرح بسكون الراء مشتقا من الفرح بفتح
الراء يقال رجل فرح اي لا يكتم السر في شرح العلامة للمختصر في المثال العرس وهو الدهش الكريم
بفتح الراء هكذا قيل والجوهري نص على عكسه فيكون مثالا للزيادة لا للنقصان الخامس نقصان
الحرف فقط نحو خف الامر اي ماض من الخوف هذا يدل على ان الحروف غير معتبر فلا بد من ملاحظة هذه
القاعدة في الحرف والحركة السادس نقصانهما اي الحرف والحركة معا نحو عد امر من العدة نقصت
الهاء التي هي عوض من الواو في وعد وحركة الدال العارضة التي بمنزلة الجزء او بسقط زيادة الهاء والواو
لم يكن في الاصل معتبر السابع نقصان الحركة مع زيادتها نحو كرم من الكرم نقصت الفتحة من الراء و
زدت الضمة عليها لان كرم فعل ماض اشتق من الكرم فزيد فيه الحركة البنائية وانقلب الضمة من الفتح
وهذا يدل على اعتبار تغاير نوع الحركة بان يكون حذفه نقصانا وزيادته زيادة وحين يزداد
الاقسام على خمسة عشر كما اشرنا اليه الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف نحو عليم على نقصت
حركة الميم البنائية وزدت الياء وهذا ايضا مبني على اشتقاق المصدر من الفعل على مذهب الكوفي
ولا يحتاج في التمثيل اليه فان الاثر من الاثر بزيادة الياء ونقصان الحركة حيث يدل الفتح
بالكسر وفيه ان فيه زيادة الحركة ايضا قال العلامة في شرح المختصر ان المثال اللايق عصى من العضب
فانه زيد الالف المقصورة ونقص حركة الصاد وفيه ان حركة الباء ايضا زايدة اذا لم يكن
معتبرة قبل زيادة الالف التاسع نقصان الحركة مع زيادتها اي الحرف والحركة نحو اضرب من الضرب
نقصت حركة الصاد وزدت الهمزة متحركة وكسرت الراء فزيدت حركتان حركة الهمزة وحركة
الراء وحرف وهو الهمزة فالمثال اللايق الاثر من الاثر وغضى من الغضب العاشر نقصان الحرف مع زيادة

دیان من الدیانه نقصت الیاء الساکنة من الآخر و زدت یاء ساکنة مدغمة فی الیاء مع قلب حرکة الدال من الکسر الی الفتح وحذف حرکة النون و ایضا حذف الالف للدیانه من المصدر وهذا الفرس فعال غیر الف المصدر فلو لم یعتبر هذا العرض تشکل بالمعتون کاشهرها و ان اعتبرنا لا یطابق المثال و هذا ما وعد به قال العلامة فی شرح المختصر مثال هذا اخارج من الخروج فانه حذف الواو و زید الالف و صار حرکة الراء کانت ضمة فانقلبت الی الکسرة وکذا ضمها و انقلبت الی الفتح وقیل دخیل اخذ منه الداخل و هذا انما یصح لو کان الدخیل مصدرا الحادی عشر نقصان الحرف مع زیادة الحرکة نحو بنت فعل من البنات مصدر انقصت الالف و زدت فتحة الیاء فی آخر الفعل للبناء فحرکة البناء زایدة والالف محذوفة الثانی عشر نقصان الحرف مع زیادتهما ای الحرف مع الحرکة نحو خاف من الخوف نقصت الواو و زدت الالف و فتحت الفاء للبناء وجعل التقدیر زیادة مع النقصان کما الثالث عشر نقصانهما مع زیادتهما معا نحو ارم من الرمی زدت الالف متحرکة وکسرت المیم و نقصت الیاء و فتحت الراء فالنقصان باعتبار حذف الیاء و فتحة الراء والزیادة باعتبار الالف وحرکتها وحرکة المیم فالزاید حرکتان وحرف والناقص حرف وحرکة وقیل فی المثال استخدام من الخدمة نقص منها تاء التأنیث وحرکة الفاء و زید فیها السین والتاء والالف مع حرکتها مع عدم الزیادة سین الاستفعال وتاؤه مع حرکة التاء وحرکة الدال فلا یناسب المثال الرابع عشر نقصانهما مع زیادة الحرکة نحو عد من الوعد نقصت الواو متحرکة و زدت کسرة العین فالزاید حرکة العین والناقص الواو وحرکتها الخامس عشر نقصانهما مع زیادة الحرف نحو کال من الکلال نقصت الالف التی بین اللامین وحرکة اللام الاولی وادغامها فی الثانیة و زدت الفاء الاولی بعد الکاف فالزاید الف بعد الکاف والناقص الالف بین اللامین لم یقل المص بتعدد بهما ای الحرف بخلاف الف الدیان فان الالف کانت بحالها فی محلها اعلم ان ق امر احد حذفت من الواو متحرکة وحرکة القاف والالف والتاء متحرکة والیاء فلو اعتبر تعدد الحروف یزداد الاقسام کالاحق ولا یشترط قیام المعنی بما صدق علیه الاشتقاق ای المشتق وغیر عنه بالاشتقاق تنبیها علی ان تحقق المعنی لیس معتبرا فی المشتق ولیس الموصوف داخلا ایضا فی المشتق کما سیجیء الا

فکانه لا یبقی الاشتقاق وتحریر الدعوی وتلخیصها ان المشتق مثل قایم علی الاشهر بین القوم هو شیء قام به القیام فیفهم ظاهرا انه لابد من اخذ الشیء وتحقق وذا القیام مع ذلک الشیء حتی یتصور اتصاف امر بالقایم فلابد من موصوف ومبداء مغایر بالذات قایم بالموصوف ولما لم یکن ذلک لازما فی موارد الاستعمال صیغة الفاعل قال المص ولا یشترط قیام المعنی بان یتحقق القیام فی القایم ویقوم بالموصوف کما زعمه الاشاعره حیث قالوا المشتق اسم الفاعل باعتبار الشیء فعل حاصل لغیره کما ان المعتزلة جعلوا المتکلم لله تع لا باعتبار کلام هو الکلام لجسم هو یخلقه فیه واستدلت الاشاعره بان الاستقراء یفید القطع لنا بذلک کذا فی الشرح العضدی اقول فیه بحث اذ دعوی الاستقراء فی مثل هذه الصور غیر تام لا تری ان الصورة الجزئیة قایمة بالحس علی مذهب من یقول ان العلم هی الصورة الحاصلة ویقول بان النفس عالم بالجزئیات المنتقشة صورها فی الحس وکذا الضوء مضیء وکذا العلم والقدرة والوجود وسایر الصفات الحقیقیة فی الله تع عین ذاته مع صدق اسم الفاعل وکذا الموجود علی مذهب الاشاعرة فان الوجود عین الموجود الاشیاء عند الاشعری علی المشهور من قوله بل نحن متکلمون والکلام هو الصوت القایم بالهواء ویمکن ان یقال ان الطلاق العام والموجود علی الله مجاز علی ما قال ابن سینا وابو نصر الفارابی حیث قال ان اهل اللغة لم یعطوا العدم القیام فجعلوا ان العالم هی الله تعالی باعتبار قیام العلم وفی الموجود انه صیغة المفعول وکلامنا فی الفاعل واذا ارید بالموجود ما قام به الوجود یکفی فی مجازیته انه صیغة اسم الفاعل علی انه یکفی فی مجاز العالم انه لا یدل علی الحدوث وصیغة اسم الفاعل للحدوث فان الضارب یصدق علی ان الضرب قایم بغیرها وکذا المتکلم صادق علی الله تع والتکلم قایم بغیره من الاجسام وتفصیله ثبت هذه الصیغ لغیر من قام به المنادی لان القتل والضرب هو الاثر الحاصل فی المقتول والمضروب والجواب لانم انه الاثر بل تاثیر ذلک الاثر وهو قایم بالفاعل ومذهب الاشاعرة فی الکاتب ان الکتابة مخلوقة لله عقیب ارادة العبد ومعنی کسب العبد اقتران ارادته بوجود الکتابة فان ارید بقوله تاثیر ذلک الاثر الایجاد وخلق ذلک الاثر فهو فعل الله تعالی

منقول المعنی

40

وان ارید اقتران ارادة العبد لایجاد الله فلیس صفة للعبد الا بتاویل غیر مناسب علی مذهب من یقول ان العبد فاعل لفعله یکون التاثیر فی الاثر وهو صیغة لا الاثر الذی هو فی المعقول و لا یتم جوابهم هذا الا الزاما ویکذا رد الاشاعرة استدلالهم ان لم یقصدوا الالزام ولکن قول الاشاعرة حیث استدلوا بالاستقراء علی قیام الایجاد والتاثیر بالموصوف یقتضی ان یکون مستدلین غیر ملزمین فیلزم علیهم ما اوردت واما حکایة الکلام فلما ذهب الاشاعرة الی الکلام النفسی صح لهم دعوی قیام الکلام بالمتکلم وفیه ان الکلام ح نفس تلک الصفة فح یکون ذات الصفة قایمة لا باعتبار الایجاد ولا باعتبار التکلم الذی هو مبداء الاشتقاق والجواب انهم لا یعتبرون الا السلاسل مثلا یقولون ان استخدم فعل ماض مشتق من الخدمة فمبدء المتکلم هو الکلام وانما اعتبروا فی القتل والضرب الایجاد الضرب مثلا لا فی کل فاعل فان المتکلم والعالم والقادر ونظایرها باعتبار قیام نفس الصفة لا لایجادها واعلم انه لابد وان یعلم ان النزاع فی عدم قیام المبدأ او قیامها انما یتصور بین الاسماء فی اسم الفاعل او الصفة المشبهة لا فی کل مشتق وکیف لا ومن المشتقات اسم الآلة والمصدر المیمی ولا یتصور القیام فیهما وایضا الملایم ان یقال لا یلزم قیام المبدأ فالعبارة اللایقة فی هذه الدعوی لا یلزم قیام مبدأ الاشتقاق فی اسم الفاعل وما فی حکمه واذا علمت الدعوی فاعلم ان اسم الفاعل هو الامر المجمل مثل عالم معناه بالفارسیة دانا واذا اردنا تحلیله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غیر ماخوذ فی معنی العالم وکذا قیام معنی العلم الا ان الذات غیر ماخوذ فانا اذا قلنا زید عالم نعلم یقینا ان زیدا بمنزلة الذات ولیس المراد زید ذات له العلم بل المراد زید له العلم وکیف لا وقد استدلوا بانه لو کان شیء او ذات ماخوذا فی المشتق لکان الناطق مرکبا من العرضی کما قال السید قدس سره فی حاشیة شرح المطالع واقول لو تم هذا الدلیل یلزم ان لا یکون قولهم فی تعریف الضاحک شیء له الضحک اجمالی ولیس هذا التفصیل بحقیقة اجزائه فالمشتق امر اجمالی اذا اردنا تعریفه نعبر عنه بلوازمه فالذات غیر ماخوذ فیه ولا یلزم قیام فرد المبدأ فی تحقق الوصف ولو عممنا الاشتقاق عن الجار والبقال والحداد

والمتجر یبطل دعوی قیام المبدأ البتة لان دعوی قیام الحدید بالحداد غیر معقول وکذا التجر بالمتجر وایضا قد قلنا انه لا خلاف فی اطلاق المتکلم علی الانسان مع انه لا یکون قیام الکلام به لان الکلام هو الصوت المعتمد علی المخرج والصوت کیفیة قایمة بالهواء او نفس الهواء المکیف فعلی التقدیرین لا یکون الکلام قایما بالمتکلم ان قلت المتکلم من قام به الکلام قلت فح ینکل الامر فی الکلام النفسی فانا نعلم لو قدر ثبوت الکلام النفسی لا یتحقق هناک الا ذات موصوفة بالکلام وایضا قد قرأنا ان المبداء هو الکلام ولهذا تراهم یفسرون المتکلم بمن قام به الکلام به ولو فسروا المتکلم بمن قام به التکلم یقرب الی ما قالت المعتزلة من ایجاد الحروف وایضا یکفینا النقض باللافظ والقایل وان ع فانهما بمعنی من قام به اللفظ والقول والشعر والشعر کلام موزون مقفی واللفظ والقول والصوت یعتمد علی المخرج والصوت هو الهواء المکیف او کیفیة الهواء وعلی التقدیرین لا یقوم بایعد لا لافظا وقایلا ولا یشترط بقاء المعنی فی الصدق ای لا یشترط فی صدق معنی صیغ اسم الفاعل فی کونها حقیقة بقاء المعنی الذی هو المبداء ان قلت کان الاولی التفریع بان یقال فلا یشترط حیث قال المص بعدم اشتراط تحقق المعنی فی تحقق اسم الفاعل فعلم عدم اشتراط بقاء المعنی اذ لم یلزم تحقق المعنی باعتبار الحدوث فلا یلزم البقاء قلت لاحد لا ینکر انه ارید فی بعض الصور تحقق المعنی وحدوثه ففی تلک الصورة یقال انه لا یلزم بقاء المعنی فالمراد نفی الکلیة ولم یلزم من قبل صریحا فیرجع النفی الی القید وایضا المصنف انما قال بعدم اشتراط قیام المبدأ ولم یقل بعدم تحققه فی محل آخر قال فی الضارب مثلا ان الضرب قایم بمحل آخر ویتحقق فیه وح نقول ان بقاء الضرب فی محل آخر غیر لازم اعلم انهم قد اختلفوا فی هذا المقام علی ثلاثة اقوال اولها ان من ضرب وانقضی منه الضرب کالضارب لمن ضرب قبله وهو الآن لا یضرب انه حقیقة مطلقا الثانی مجاز مطلقا الثالث ان کان مما یمکن بقاؤه فمجاز والا فحقیقة وذهب المص الی عدم اشتراط البقاء المعنی فی کون المشتق حقیقة فی الصورة المذکورة مستدلا بقوله فان من انقضی منه الضرب یصدق علیه

41

انه ضارب لان المراد من الضارب من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال
والماضي فيصدق على الماضي البتة لا يقال لو صح هذا الدليل لدل على انه لا يكون حقيقة
الا في الماضي وايضا الماضي الماخوذ في التعريفات التي ذكرها اهل العربية مثل الكلم
لفظ وضع والاسم ما دل والفعل ما دل والكلام ما تضمن والمبني ما ناسب والمعرب ما اختلف
آخره ليس المراد بها الزمان اصلا فان حملت الماضي في تعريف الضارب على معناه
لا يصح قول المص وهو اي معنى من حصل له الضرب قدر مشترك بين الماضي والحال
وان حمل على المطلق بطل الاستدلال لانا نقول المراد بقولهم حصل له الضرب المعنى المشترك
بين الماضي والحال والمشاحة في دلالة ثبت له الضرب على الماضي خاصة بعد ظهور المراد
لا يخفى كما في شرح العضدي قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح المراد بقولنا ثبت له الضرب
تحقق صدور الضرب عنه في الماضي او الحال وان كان ظاهر لفظ ثبت مختصا بالماضي
قيل اتفقوا على ان المشتق مجاز في المستقبل انما وقع التردد في انه هل يكون مشتركا بين الماضي
والحال اولا والاولى اختيار انه مشترك معنى بين الماضي والحال لتقليل المجاز ثم ان
المشهور في تعريف اسم الفاعل من قام بالفعل على جهة الحدوث وكذا قول المص حيث قال
من حصل له الضرب يقتضي ان يكون الضرب حاصلا وقائما بالضارب لا بالمضروب كما قال
المص وللاجماع من النحاة ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل يعني الدليل ما اورده صاحب
المحصول انه لو لم يكن اسم الفاعل بمعنى الماضي حقيقة لما قال اهل العربية ان اسم الفاعل
الماضي لا يعمل لا يقال يتوجه عليه انه يلزم ان يكون اسم الفاعل بمعنى الفعل الماضي داخلا في
تعريف الفعل واذا ارادوا مما لا يقول به احد وايضا يلزم مثل هذا اذا كان بمعنى الحال
لانا نقول الفرق بين الفعل واسم الفاعل ان الزمان جزء من الفعل واسم الفاعل لا يدل
عليه الا بضم امر قال صاحب المحصول ان هذا الدليل منقوض بقول النحاة ان اسم الفاعل
بمعنى المستقبل يعمل مع ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل ليس حقيقة فظهر ان هذه العبارة

لا يقتضي ان يكون اسم الفاعل حقيقة لا في الماضي ولا في المستقبل واقول اذا جعلت النزاع
مخصوصا بما اذا قلنا زيد ضارب من غير ذكر امس وغدا كما سيجيء يصح كون اسم الفاعل حقيقة
في الماضي والمستقبل على ان دعوى الاجماع من النحاة غير مسلم لان نجم الائمة الرضي قال في
شرح الكافية موافقا للكافية واجاز الكسائي ان يعمل بمعنى الماضي مطلقا كما يعمل بمعنى الحال
والاستقبال قال جاعل الليل سكنا واذا دخل اللام على اسم الفاعل يستوي الجميع فانه يعمل
بمعنى الحال والاستقبال والماضي وقال ابو علي والرماني ان اسم الفاعل مع اللام لا يعمل الا اذا
كان ماضيا نحو الضارب زيدا امس ونقل ذلك عن سيبويه ويحتمل ان يصح دعوى الاجماع ولعل
المص اراد باسم الفاعل المعرى عن اللام فانه اذا دخله اللام فهو في حكم الفعل ولم يعرف خلاف
الكسائي ونقل الاجماع باعتبار الجمهور ودعوى هذا الاتفاق مذكور في المحصول حيث انه
قال اهل اللغة اتفقوا على ان اسم الفاعل اذا كان في تقرير الماضي لا يعمل عمل الفعل ولولا ان
اسم الفاعل يصح اطلاقه على فعل وجد في الزمان الماضي لكان هذا الكلام لغوا هذا الكلام واعلم
ان المخبر اذا اخبر عن وقت وقوف اتصاف زيد بالكتابة مثل زيد كان كاتبا امس فالظاهر
ان اسم الفاعل يكون حقيقة فلا يصح القول بانه مجاز في هذه الصورة كما في قولك وجدت ضالا لا كذا
ووجدك عائلا فاغنى فان اسم الفاعل اذا لم يكن حال الاتصاف مجازا كيف يكون مجازا
اذا كان المخبر عن حال الاتصاف كذا اقول وفي الشرح العضدي الباقون لا اشتراط بقاء
المبدأ اي كون المشتق حقيقة قالوا اجمع اهل اللغة على صحة ضارب امس والاطلاق
اصله الحقيقة وعلى انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف فاعلا حقيقة لما اجمعوا عليه عادة والجواب
انه مجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا وعلى انه اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقا هذا
عبارته والتحقيق ان اسم الفاعل وضع لمفهوم العام مثل الانسان وليس الزمان
معتبرا في مفهومه ومشتمل على حدث عام غير مقيد بالزمان لكن باقي عن الزمان فاذا طلق
وضم اليه زمان لا يخرج عن معناه الحقيقي كاسم الفاعل المقيد بالزمان حقيقة في معناه كالحيوان

المقيد بالناطق فاذا اطلق اسم الفاعل مع الامس او الغد والحال لا يتفاوت معناه
ونسبته الى الفاعل والزمان يفهم من خارج اللفظ فلا يكون الزمان ولا الذات
داخلا فيه فاذا ضم اليه امس يستفاد منه الماضي واذا ضم اليه الآن يستفاد منه الحال واذا
ضم غدا يستفاد منه المستقبل فهو قدر مشترك بين الكل حقيقة او مجازا على اطلاق لفظ الضارب
على زيد الذي ضرب وانقضى منه الضرب بان يكون مجازا في المفرد بعد انقضاء الضرب او
حقيقة لا يخلو عن اشكال وان حمل على المجاز في النسبة فظاهر كلام الاصوليين في هذا المقام بعيد
ويظهر من كلام شرح الشرح للعلامة التفتازاني ان النزاع في ان الضارب حقيقة في زيد من حيث انه
من افراد مفهومه حيث قال في هذا المحل الحيوان حقيقة في الانسان من حيث كونه من افراد مفهومه ويظهر
ان الظاهر ان حمل ضارب امس مجازا اذا كان خبرا عن حال الاتصاف كما في زيد يكون ضاربا
كما يفهم من كلام الاصوليين بعيد والاولى ما اشرنا اليه وفي الشرح العضدي المشتق عند وجود المشتق منه
كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد
وجوده وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه على
اقوال او لها مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها ان كان لا يمكن بقاؤه مجاز والا فحقيقة هذا
كلامه وقد يحمل على ان حمل الضارب على زيد الذي انقضى ضربه متنازع فيه انه حقيقة من حيث انه
فرد من افراده اولا ويرجع النزاع حقيقة في فردية بانه يحمل عليه حقيقة وليس الكلام فيما اذا
قيل كان زيد كاتبا فصورة النزاع في حمل ضارب على زيد في صورة ضرب وانقضى الضرب اذا قيل
زيد ضارب من غير ما يدل على الماضي ولا اتفاق في صورة مباشرة الضرب اذا قيل زيد
ضارب فانه حقيقة وفي صورة عدم تحقق الضرب اذا قيل زيد ضارب نظرا الى انه
سيضرب مجاز وهذا الكلام قريب الى الصواب الا ان كلامهم حيث صرحوا بالمجاز
في كل صورة لم يتحقق الفعل من الفاعل واطلق اسم الفاعل ولو بقيد يكون وغدا وامثاله يأبى
ذلك وكذا قولهم في الامثلة اذا قلنا امس او كان اعلم ان كلام ابن الحاجب كصاحب المحصول يشعر

حمل النزاع
تحقق حقيقة

بالتوقف في صورة النزاع انه حقيقة او مجاز حيث ابطل ادلة الطرفين ولم يرجح
بما يقتضي ترجيح جانب فيمكن ترجيح ان يكون للقدر المشترك كما ذهب اليه المص كما اخترنا
لتقليل المجاز ولصدق المتكلم والمخبر حاصله ان بقاء المبدأ لو كان معتبرا في اطلاق المشتق
حقيقة لم يصح اطلاق المتكلم والمخبر لان الخبر والكلام لا يتحققان اصلا لا في الحال ولا في
الماضي والاستقبال لانقضاء اجزاء الكلام والخبر مع اتفاق اهل اللغة على اطلاق
المتكلم حال التكلم حقيقة ويمكن ان يحرر عبارة المص بوجه آخر وهو ان بقاء المبدأ فرع
القيام ولا شك ان الكلام والخبر لا يقومان بالمتكلم والمخبر فلا معنى لبقائهما اجاب صاحب المحصول
عن التقرير الاول بان المعتبر عند حصول المعنى او حصول آخر جزء من اجزائه وقد يجاب عن التقرير
بان اللغة لم تبن على النظر الدقيق وهم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم
ويقولون باتصاف المتكلم حال الكلام وكيف لا ولو بني اللغة على النظر الدقيق لتعذر في
اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال
في مثل يمشي ويتكلم ويخبر لا يتوسعون معنى الحال عما يكمل المشي بين المشرق والمغرب اذا شرع
في المشي يقولون يمشي بين المغرب والمشرق زيد ويريدون بها الحال وقس عليه الحال في اسم
الفاعل اذا قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق الى المغرب فاذا عرفت ذلك فنقول
النظر الدقيق يقتضي عدم قيام المبدأ او لا بقاءه في محل يتوهم وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء
اعلم انه قيل ان الحركة ليست بموجودة اصلا لانها لا يمكن وجودها في الماضي اذ الماضي معدوم حال
الحركة ولا في المستقبل لانه سيوجد ولا في الآن لان الآن لا يسع الحركة فلا حركة اصلا
اجاب افضل المحققين في التجريد بان الحركة موجودة ولا يلزم من نفي وجودها في الآن نفيها مطلقا
فانها موجودة في الزمان وبهذا يندفع المتكلم والمخبر ونظايرهما والحق ان لكل شيء نحو تحقق
بحسب ظاهر الافهام كتحقق البياض في الثلج والمشي والحركة والقيام المبدأ ووجوده يمكن ان
يكون كما نقول الحكماء بحث عدمه وما لعدمه ووجوده وقيل يجب الوجود ثم العدم ويقولون بوجود الزمان

ولجهة ويريدون للامر الخارجي مدخلا في حصوله في الذهن كما قالوا الحركة بمعنى القطع موجودة
باعتبار ان رسمه موجود الخارج والمومن للنايم يعني لو كان قيام مامنه الاشتقاق شرطا
لصدق المشتق لما صدق المومن على النايم و التالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الايمان
حال النوم لا يقوم بالنايم واما بيان بطلان التالي فلان النايم مومن حقيقة وحيث ان
اطلاق المومن مجاز وكلامنا في اسم الفاعل اذا اطلق حقيقة ويمكن ان يقال ان المومن
حقيقة شرعية فيه صدق بالمبدأ والمعاد والعدل والنبوة والامامة وهذا مثل اطلاق الصلوة
والزكوة قال العلامة التفتازاني كون المومن مجازا بعيد جدا ولا يبعد انعقاد الاجماع
على بطلانه والتحقيق ان النزاع في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في المومن والكافر والنايم
واليقظان والحلو والحامض والحر والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه الاتصاف مع
عدم طريان المنافي وفي بعضه الاتصاف به بالفعل البتة هذه عبارة ويمكن ان يقال
ان من قال بعدم الاشتراط جعل الدعوى عدم لزوم قيام المبدأ في الاعم مما هو بمعنى الحدوث
ويثبت الدعوى بالمومن وح يكون النزاع لفظيا لان من يقول بالاشتراط انما يقول فيما يعتبر فيه
الحدوث المشترطون استدلوا بان المشتق لو كان بعد انقضائه حقيقة لما صح نفيه وقد
صح اذ يصح نفيه في الحال كما في قولنا زيد ليس بضارب الآن واستلزم النفي مطلقا لان
النفي في الحال اخص من النفي في الجملة وكلما صح الملزوم صح اللازم واشار المص الى جواب
الاستدلال بقوله وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي تحرير الجواب ان لا نسلم
ان نفي الضرب في الحال يستلزم نفيه مطلقا والثبوت في الحال اخص من الثبوت المطلق ولا
ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم كذا في الشرح العضدي ويمكن تحريره بوجه آخر و
هو ان النفي المقابل للاثبات هو النفي من كل وجه وهو لا يناقض الاثبات المطلق
كما ان العدم المطلق اذ المعدوم في الخارج موجود في الذهن وهو موجود في الجملة فلا يصدق
عليه المعدوم المناقض للموجود وكذا النفي يراد تارة به المنفي في الجملة فيجامع الكاذب

44 ويراد اخرى المعدوم المقابل للثابت وهو لا يجامع الثابت فقولنا ليس بضارب الآن
نفي في الجملة لمعنى الضارب ولا ينافي اجتماعه مع الضارب حقيقة في الشرح العضدي وهذا
الجواب على التقدير الاول ان المراد النفي المقيد بالحال لا نفي المقيد بالحال فالقيد قيد للنفي
لا للمنفي فان قيل فاللازم النفي في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة قلنا ينافيه لعدم الكاذب
بها عرفا والجواب انه لو ادعى صدقه على اطلاقه لعدمه او عقلا فلا ينافي تقييد النفي دون
المنفي لا احدى نفعا اقول قد قلنا ان الكاذب ليس باعتبار معنى اسم الفاعل بل باعتبار
النسبة الايقاعية فانه يتبادر منه الحال في الحمل العرف العام وهذا التبادر من التركيب الخبري
لا ينافي ان يكون اسم الفاعل حقيقة في الاعم واستدل المشترطون بوجه آخر وهو انه لو لم يكن
بقاء المعنى شرطا يصح اطلاق الكافر على المومن باعتبار كفر تقدم منه وح يكون مومنا كافرا
حقيقة ولزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة واجاب المص بقوله والمنع الشرعي من اطلاق
الكافر للمومن بعده لا يقتضي المنع اللغوي خلاصة الجواب انا لا نم انه لا يصح اطلاق الكافر على الصحابة
لعله حقيقة نعم انما حكم الشارع بمنع الاطلاق لحفظ عرض من اسلم كما لا يطلق على المسلم الفاسق
اقول الكافر يطلق شرعا حقيقة على من لم يسلم او اسلم ثم بطل اسلامه ولهذا لا يطلق على المسلم
بعد كفره فلا يلزم اجتماع المومن والكافر في الصحابة ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان
انواع الروايح لم يشتق لمحالها اسماء منها في المحصول اختلفوا في ان المعنى القايم بالشيء هل يجب ان
يشتق له اسم والحق التفصيل فان المعاني التي لا اسماء لها مثل انواع الروايح والآلام فلا شك
ان ذلك غير حاصل فيها واما التي لها اسماء فهي ~~ما في المحصول اختلفوا~~ فيها الجبائيان ان احدهما انه
يجب ان يشتق لمحالها منها اسماء والظاهر من مذهب المتكلمين منا ان يكون ذلك واجب فان المعتزلة
لما قالت ان الله خلق كلامه في جسم قال اصحابنا لو كان كذلك لوجب ان يشتق لذلك المحل اسم المتكلم
من ذلك الكلام وعند المعتزلة ان ذلك غير واجب فثبت بينهما انه اذا لم يشتق لمحله منه اسم فهل يجوز
ان يشتق لغير ذلك المحل منه اسم فعند اصحابنا لا وعند المعتزلة نعم فان عندهم يسمى متكلما بذلك الكلام

واستدلت المعتزلة بقولهم في الموضعين بان القتل والضرب والجرح قايم بالمقتول والمضروب
والمجروح ثم ان المقتول لا يسمى قاتلا فاذن محل المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل وحصل ذلك
الاسم لغير محله فاجيبوا عنه بان الجرح ليس عبارة عن الامر الحاصل في المجروح بل عن تاثير قدرة القادر في ذلك
التاثير حكم حاصل للفاعل وكذا القول في القتل واجابت المعتزلة عنه بانه لا معنى لتاثير القدرة في المقدور الا
وقوع المقدور بها اذ لو كان التاثير امرا زايدا لكان اما ان يكون قديما وهو مح لان تاثير الشيء في الشيء
نسبة بينهما فلا يعقل قدمه لعدمه عند عدم واحد منهما او محدثا فيفتقر الى تاثير آخر ولزم التسلسل والذي يحسم مادة
الاشكال ان الله تع خلق العالم واسم الخالق مشتق من الخلق والخلق ليس المخلوق المخلوف غير قايم بذات الله تع
والدليل على ان الخلق غير المخلوق انه لو كان غيره فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا لزم التسلسل
وما يدل على انه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمحل الاشتقاق ان المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه
ولفظ ذو لا يقتضي الحلول ولان لفظ اللابن والتامر والمكي والمدني والحداد مشتق من امور يمتنع قيامها بمحال
الاشتقاق هذا كلامه ويتوجه على ظاهره انظار الاول الحكم بوجوب شيء على الواجب سيما اذا كان هو الاسم
كما هو مذهب جمهور الاشاعرة لا يلايم مذاهبهم الا ان يأول بان المراد ان الصفة القايمة بالمحل اذا كان لها
اسم يلزم بحسب اللغة صحة اطلاق اسم الفاعل على المحل الثاني ان التاثير امر عدمي فالتسلسل فيه ليس بمح والبداهة
حاكمة بتغاير التاثير والاثر فكيف يكون الخلق الذي هو التاثير عين المخلوق والثالث ان السلوب و
الاضافات القايمة بكل شيء لشيء غير متناهية فلو وجب اطلاق المشتق للزم الفاظ غير متناهية وفيه ان ذلك
انما يلزم لو كان لكل اضافة وسلب مشتق منه اسم الفاعل ونحن نستدل على دعوى المعتزلة بان الكلام قايم بالهواء
مع انه لا يقال له قايل فثبت الدعوى بجزئيها وفيه ان هذا لا يثبت الكلية اعلم ان ظاهر كلام المص انه ليس يصح
كفى ان يكون محمولا على ما لا نزاع فيه من عدم لزوم اشتقاق اسم الفاعل من صفات قايمة لا اسماء لها وهو غير مناسب كما لا
ومفهوم المشتق شيء له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء هذا الحكم يعم اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة
ونظايرها بخلاف البحث السابق وتمحيص المقام ان الاسود هل وضع لشيء موصوف بالسواد بان يكون الشيء
داخلا في مفهومه او لا يكون كذلك وقد طول العلماء البحث في هذا المحل فقال السيد المحقق في حاشية شرح

45 المطالع ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر
في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورة فان الشيء الذي له الضحك هو
الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير اقول لو
كان الانسان المأخوذة في المحمول مقيدا بالضحك لا يلزم الانقلاب من الامكان الى الضرورة كما
لا يخفى وايضا اذا كان الشيء مذكورا لرجع الضمير في قولهم له الضحك يلزم ان لا يكون في المشتق محمول على
الموصوف الذي هو الجنس في قولنا الحيوان الناطق وايضا يلزم ان يكون اسم الفاعل مركبا من الضمير الذي
في المشتق فيكون الذات مأخوذا فيه هذا ان اريد بالضمير ضمير له في المعنى المشتق وان اريد الضمير
المستتر في المشتق يلزم ان يكون في قايم مثل قولنا قايم ابوه ضمير يرجع الى الشيء وهو بط فانا نعلم ان
قايما يقتضي فاعلا فاذا ذكر ابوه لا يقتضي شيئا آخر ولا يمكن رجع ضمير له في قايم الى ابوه فانه يلزم الاضمار قبل
الذكر لفظا ورتبة ثم ان الضرب لا ريب انه يشتمل على نسبة تامة خبرية موقوفة على ذكر الفاعل فاذا ذكر فيتم
فكذا ضارب يشتمل على نسبة غير تامة الى الفاعل المخصوص فاذا ذكر الفاعل يتم ولا يتصور نسبتان في ضارب
حتى يكون احدهما الى الشيء والآخر الى الفاعل وهو ظ وهذا يدل على ان الموصوف ليس مأخوذا في المشتق
لا خاصا ولا عاما وكذا الضمير له والا يلزم اعتبار العرضي في الفصول وايضا يفهم من كلام السيد المحقق قدس
سره ان المبدأ والنسبة ليس عين الموصوف ويلزم من ذلك ان لو قلنا يحمل الابيض ثلث
اعتبارات الاول اذا اخذ بشرط شيء فهو الثوب واذا اخذ بشرط لا شيء فهو البياض الذي فرد
العرض المقابل للجوهر واذا اخذ لا بشرط شيء وهو العرض المحمول على الانسان فكما ان طبيعة الذاتي
جنس ومادة باعتبارين او فصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرضي عرض وعرضي باعتبارين وهذا
تحقيق الفرق بين العرض والعرضي ما يتحصل من ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالنظر اولا وبالذات
هو الابيض ثم من خارج يعلم ان الابيض مقارن لموجود آخر هو ثوب او جرم حتى لو لم يدرك ذلك لما
لم يعلم ان شيء ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته كما ان الثوب ثوب بذاته فيكون الابيض بياضا هو
عين ذاته اذ البياض هو الابيض باعتبار التحصل ولذلك لا يحمل على المجموع المركب من الموضوع والعارض

وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن
بخلاف الجسم فانه اسم له باي اعتبار اخذ ذلك يحمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط شي وهذا الكلام
يقتضي ان لا يكون مبدأ الاشتقاق جزءا للمشتق بل لا يكون المشتق الا عين المشتق منه بحسب
الذات ويتغاير بالاعتبار ولا يشمل على امر عام ولا غيره واقول اذا قلنا ان البياض عين
الابيض في الذات ومعلوم ان البياض عرض وكيف فاذا اتحد بالانسان الذي هو جوهر يحمل
عليه الجوهر مع ان الجوهر جنس كما ان الكيف كذلك فيلزم ان يكون البياض مندرجا تحت الجوهر والكيف
مع انه لا يجوز ان يكون جنسان في مرتبة واحدة ولا يمكن ان يجاب ههنا بما اجاب به الفاضل
المحقق المذكور عن هذا السوال حين اورد على الصور الذهنية بانهم قالوا انها كيف وقالوا ان العلم
بالجوهر جوهر فيكون كيفا وجوهرا فيلزم تحقق جنسين في مرتبة واحدة اذ المقولات اجناس
عالية حيث قال ان اطلاق الكيف على العلم بالجوهر مجاز وانما قلنا انه لا يصح هذا الجواب لان
البياض كيف حقيقة والذي يخطر بالبال ان البياض كيف حقيقة وجوهر ايضا لكن الجوهر عرضي له
الا ترى ان الحيوان ذاتي للانسان عرضي للناطق فيجوز ان يكون بعض الاجناس العالية عرضيا بالنسبة
الى البعض الا انه يلزم ان يكون امر موجود في الخارج جوهرا وكيفا وعرضا وهذا خلاف ما قالوا
حيث صرحوا بان الجوهر ان عرفت بانه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرض ماهية
اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع يكونان متباينين واما اذا عرف العرض بالموجود في
الموضوع فانهما يتصادقان في الموضوع ولا يتصادقان على الموجود الخارجي على شي من التعريفين
ثم قال بعض الافاضل التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة فان معنى الابيض والاسود ونظايرهما
ما يعبر عنه بالفارسية بسفيد وسياه وامثالهما ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا
اذ لو دخل في مفهوم الابيض يكون معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشي الذي له البياض ولو دخل
فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الذي له البياض وكلاهما معلوم الانتفاء بل المعنى
هو المعنى البسيط وحده ثم العقل يحكم ببداهته او برهان او بعضه من تلك الكلمات لا يوجد الا بان يكون

٤٦ ناعتا لحقيقة اخرى مقارنا لها شايعا فيها لا بجزء منها وتسميه بالعرض وبعضها ليس كذلك
ولولا تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شي هو ابيض او اسود وهذا كما ان العقل لا يحكم
بالنظر الاول على ان الخشب ناعت لغيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على وجود الهيولى حكم ان
هناك شيئا صار خشبا بالعرض ومن ههنا يظهر ان الاعراض هي المشتقات وما في حكمها ولذلك
امكن النزاع بعد تصورها في عرضيته كما وقع في الالوان فان كونها عندهم بديهي ومع ذلك نازع
بعض العلماء في عرضيتها ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور النزاع فان عاقلا لا يشك في
ان التلون والتكمم بالمعنى الذي اخذوه ليس جوهرا قايما بذاته اقول فهم من الكلام المذكور ان
كل المشتقات التي تكون ناعتا شايعا لا بجزء يكون عرضا وفيه ان الصورة الجوهرية ناعت لحقيقة
اخرى مقارنة لها شايع فيها لا بجزء منها وليس بعرض وقد يقال ان مدار صدق المشتق على الشي
اتحادهما في نفس الامر لا قيام المبدأ كالاسود فانه يجوز ان لا يتم كالموجود مثلا الفصل الثاني في
المترادف الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد قوله المفردة
لاخراج المركبات فانه لا ترادف فيها ثم انه قد مضى ان اتحاد نوع الوضع معتبر في الترادف فلا بد
من هذا القيد ايضا وقوله على مسمى واحد لاخراج الالفاظ الدالة على المعاني المتغايرة وقوله باعتبار واحد
احتراز عن اللفظين الدالين على معنى واحد باعتبار صفتين كالصارم والسيف المحصول من
الناس من انكره والكلام معه اما في الجواز وهو معلوم بالضرورة او في الوقوع وهو اما في لغتين كالعربي
والعجمي في اسم الله وحده وهو ايضا معلوم بالضرورة او في لغة واحدة مثل اسد وليث والحنطة والقمح
وهذا ايضا معلوم بالاستقراء والمنكرون قالوا لو وقع المترادف لعري عن الفايدة واللازم باطل
اما الملازمة فلان الواحد كاف في الافهام فلا فايدة لوضع الآخر واما انتفاء اللازم فلانه عبث وهو
على الحكيم غير جايز اقول هذا الدليل سو في الجملة على انه تقدير ان الوضع هو الله تعالى ولا ريب انه نصب ادلة
كثيرة دالة على ذاته تعالى ونصب الادلة على مدلول واحد ليس بعبث وايضا قد يطلق لفظا مجازا على معنى
ثم يشتهر ويصير حقيقة من غير قصد من الواضع وايضا يعظمون شخصا باعتبار وضع الالفاظ كاحمد ومحمد
ابو تراب وابو الحسن وعلي ووقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه بل وقوع المترادفين دليلا

على الجواز غير لازم مع ان الجواز معلوم بالضرورة ولعل هذا البرهان اتى في مقابلة الدليل الذي
نقلناه فانه ينفي الجواز وقوله ولامكان ان تقع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى
لفظا آخر دليل آخر عليه وتلخيصه انه يحتمل من قبيلتين وضع لفظين لمعنى واحد كما يقع في لغتين فاذا جاز
ذلك الترادف واعلم ان الترادف على ما عرفوه يشتمل مثل خدا واله وقدم في كلام المحصول وقوع
المترادفين في اللغتين بالضرورة والباعث عليه من واضع واحد التسهيل للتوسع في التعبير لكثرة
الوسايل الى اداء المقصود والقدرة على الفصاحة لو فرضت الفصاحة بالبلاغة يكون انواع
البدايع وامثالها داخلة فيها ويكون ذكر التجانس غير ملايم ويمكن تعبير الفصاحة بخلوص الكلام
عن تنافر الكلمات وضعف التاليف والتعقيد مع فصاحة الكلمات التي عبارة في المفرد عن خلوصه
عن تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي فاذا كان عندنا لفظان مثل المدح والثناء
فقلنا كريم متى امدحه امدحه والورى معي يكون تكرار امدحه غير فصيح واذا قلنا كريم متى امدحه
اثنيته والورى معي يكون فصيحا ويحصل الفصاحة قيام الوزن باحد اللفظين في النظم بان يصلح احدهما
للقافية ولا يصلح الآخر او يصير الشعر باحدهما موزونا دون الآخر وكذا السجع فان السجع كلام موزون
مقفى كما ان الشعر كلام موزون مقفى والقافية في الوزن والسجع يحصل باحد اللفظين المترادفين
دون الآخر والقلب وهو ان يقلب اللفظ بتمامه كما اذا قيل في قلب القلب البلق والتجانس التجنيس هو
تشابه الكلمتين في اللفظ مع اختلاف المعنى وقد يعبر بتوافق احد اللفظين في الحروف دون المعنى نحو
رحمه رحمه ولو قال وجه لعدم التجانس وغيرهما كالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما
دون الآخر وانما يتصور ذلك اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك او بالحقيقة او بالمجاز
الشايع في الجملة لمعنى يحصل باعتبار التقابل دون صاحبه كما وقع التقابل بين بغدادي و
بصري فقال البصري حسام من حسكم فقال البغدادي حسام من جار كم فوقع التقابل بين
الحسن والخيار بوجه ووقع المشاكلة بينهما بوجه آخر ولو قال خير من فنايكم لم يحصل التقابل ولا شك ان
التوسع المذكور مداره على الالفاظ المترادفة فان لم يوجد او ربما الفاظ مركبة من غير قصد التحصيل المقصود
ثم يكون للترادف فايدة غير ما ذكر ويمكن ان يكون الاسماء المتعددة اذا وضعت لذات تدل على علو شانه

٤٧ الانسان بالفاظ متجددة موجبة للذوق فان لكل جديد لذة ويكرر افراده بخلاف التابع هذا رد
لما ذهب قوم ان مثل حسن بسن بينهما الترادف وجه الرد ان احد المترادفين يجوز افراده عن الآخر
بخلاف التابع المذكور اقول من قال بالترادف بين التابع والمتبوع يمنع جواز الافراد كيف لا و
معنى الترادف لا يقتضي ذلك فدعوى جواز افراد احد المترادفين قريب من المصادرة وتفصيل الكلام
ان بسن اما موضوع لمعنى حسن او لا وعلى الثاني فاذا كان موضوعا يصدق عليه تعريف الترادف
كما حسنوا ويظهر فايدة اخرى للترادف وهو التبعية كما هو مقتضى الطبع لكن افراد بسن بالذكر لا يدل
على معنى وهذا على انه ليس بلازم كما ان افراده كذلك وههنا الجزم ببعض قواعد العربية والموكد يفيد
التقوية لا اصل المعنى وهذا دليل آخر على ان الموكد ليس مرادفا واحسان قال الترادف حسن
وبسن باطل لان التاكيد لا يفيد اصل المعنى كما يفيده الموكد فلا يكون التاكيد مرادفا للموكد اقول فيه
بحث لان التاكيد في بعض الصور يكون للتاكيد اصل المعنى نحو زيد زيد فلو صح هذا الدليل
يلزم ان لا يكون المعنى واحدا مع انه خلاف الواقع وان خص الموكد بمثل التابع المذكور
فالمنع ظاهر والدليل يقرب من المصادرة والحد يدل على علل الشي المغايرة له زعم قوم ان الحد
والمحدود مترادفان ولذا قالوا ان الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم لان الحد يدل
على ان المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود وقال المص ان الحد يدل على العلل
اي اجزاء المحدود التي هي مقدمة على ماهية المحدود فلا يكون عين المحدود وقال المص لان
العلة مغايرة للمعلول البتة واقول كل واحد من افراد الحد وان كانت مغايرة للمحدود الا ان
الكلام في مجموع الكلام المعبر من الحد اذ هو عين المحدود وانما التغاير باعتبار التفصيل والاجمال
وهما ليسا داخلين في مفهوم اللفظ ويمكن اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه في الحقيقة يجب وقوع
كل واحد من المترادفين مكان الآخر لانه بمعناه ولا حجر في التركيب اي لا مانع من جهة التركيب
في الشرح العضدي قد اختلف في وجوب صحة وقوع كل من المترادفين مكان الآخر والاصح وجوبه
اذ لو امتنعت لكان لمانع ضرورة واللازم منتف لانه اما من جهة المعنى او من التركيب وكلاهما منتف
اما من جهة المعنى فلانه واحد فيهما واما من جهة التركيب فانه لا حجر في التركيب اذا صح وافاد المقصود

معلوم من اللغة قطعا اقول دعوى وجوب استعمال احد المترادفين بدل الآخر كلية كما هو المتبادر غلط
فان الاصل الاستعمال غير واجب ولهذا يجوز الوضع من غير حقيقة ومجاز ولعل الشارح للمختصر تنبه لهذا
حيث غير عبارة المختصر لما قوله وجوب صحة وقوع كل من المترادفين فاضاف الصحة الى الوقوع وهذا
ايضا غير صحيح لان المعرفة مرادف للعلم باحد الطلاقة ويستعمل العلم في الواجب ولا يجوز استعمال المعرفة فيه و
امثال ذلك كثيرة والاحسن في هذا المقام ما قال المصنف دعوى امكان استعمال احد المترادفين مقام
الآخر الا ان يقال المراد بالصحة الامكان لان التركيب من عوارض المعاني اي المقصود من التركيب ضم المعاني
مع بعضها بعض ليؤدي الى الالفاظ فالنظر في التركيب الى المعاني واذا صح انضمام المعاني بعضها مع بعض انضم الالفاظ
كذلك بلا شبهة فاذا قلنا زيد انسان يصح ان يقال زيد بشر واقول فيه بحث فان التوقف اللفظ
في مثل قولنا العصفر اسد لا يجوز ان يقلب ويقال الاسد عصفر والا يبطل التوقيف اللفظي فان
الاشتهر به شرط فظهر بطلان الدليل المذكور لان مجرد صحة التركيب لا يكفي اذا اللفظ قد يكون اشتهر كما
اذا قلنا الا ان يقال لا ندعي استعمال احد المترادفين مقام صاحبه كليا بل يكفي جوازه في الجملة فهو
حاصل تامل وبذلك يندفع ما يقال لو صح استعمال احد المترادفين مقام صاحبه لصح خداي اكبر في تكبير الاحرام
لانه وان لم يجز استعماله في تكبير الاحرام ويجوز في غيره الفصل الثالث في الاشتراك وفيه خمس مباحث
الاول في تعريفه وبعض احكامه المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين اي مفهومين فاز ادوضعا والا
والمراد بالوضع ههنا تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه لكن قول المص فيما بعد يقتضي ان لا يكون المراد
بالوضع ذلك والا يخرج المجاز من الوضع لا الاول الا ان يخصص المجاز بالمجاز الخاص كما سيجيء
ويمكن ان يكون المراد بقوله اولا ان لا يتخلل بين المعنيين نقل ليخرج عنه مثل الصلوة المنقول عن المعنى
موضوع لحقيقتين لغة وشرعا وهو في حالة واحد يطلق عليهما لكن يختلف حالها باعتبار الحال
فاذا اطلقه الشرع على الاركان المخصوصة يكون حقيقة فيها واذا اطلقه اللغوي على الدعاء يكون حقيقة
فيه فيصدق عليها انها موضوعة لحقيقتين وان كان القياس الى طائفتين ولا ما يكن بالقياس
الى كل واحد مشتركا بل هو معنى حقيقي بالنسبة الى احدهما مجازي بالنسبة الى الاخرى اخرجوها عن
المشترك من حيث هما اي المفهومان كذلك اي متعددان بالوضع الاول وفائدة ان القيد دفع

ما عسى ان يتوهم انه يلزم ان يكون اللفظ الموضوع للكل والجزء باعتبار استعماله في الكل وفهم الجزء في ضمنه
مشتركا فانه وان صدق عليه انه موضوع لحقيقتين لكن بهذه الدلالة ليست من حيث انه موضوع
لهما فخرج المرادف بتعدد الحقيقة لان المعنى واحد في المترادفين وفيه بحث لان وحدة اللفظ معتبرة
في الاشتراك بخلاف الترادف فلا يدخل في تعريف الاشتراك بعد ذكر اللفظ والعجب ان هذا
التعريف لصاحب المحصول وهو قال في تعريف اللفظ المشترك هو اللفظة الموضوعة وجعل
قوله لحقيقتين لاخراج المرادف ويمكن ان يقال انه يصدق على كل واحد من اللفظين المترادفين اللفظ
الموضوع فاخرج بقوله لحقيقتين لكن لا يبقى للملاحظة الترادف معنى اذ خرج كل لفظ موضوع لغير الموضوع لحقيقتين
وخرج بالوضع الاول المجاز كما اشرنا اليه ومن حيث كذلك خرج به المتواطي المتناول للمختلفين لا من حيث
الاختلاف والمراد بالمتواطي المقابل للمشترك لفظا وهو بهذا المعنى يعم المتواطي والمشكك واراد بقوله
لا من حيث الاختلاف ان اللفظ يطلق على المعاني المتخالفين باعتبار اتحاد المعنى وانت تعلم ان اللفظ
الواحد ليس موضوعا لمعنى في الصورة المذكورة والاولى ما قلنا في فائدة هذا القيد واعلم ان المص انتقل الى تعريف
المرادف بانه من التقسيم وعرف المشترك وبالغ في بيان قيوده لان البحث عن المشترك اهم والمراد
اقرب في التقسيم الذي مضى ثم ان التعريف يصدق على الافعال والحروف والضماير واسماء الاشارة
ونظايرها واحد لا شك في عدم اشتراك الفاظها في معانيها فلا بد من اعتبار تعدد الوضع ووجوده
دال على جوازه اي تحقق اللفظ المشترك في اللغة يدل على جواز وقوع المشترك والمذاهب فيه
ثلث الاول ان المشترك ممتنع الوجود الثاني انه ممكن الوجود الثالث انه واجب الوجود اما القائلون
بالوجوب استدلوا بان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بضم بعضها الى
بعض مرات متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك وانما قلنا ان المعاني غير متناهية
لان مراتب العدد غير متناهية قال صاحب المحصول والجواب بعد تسليم المقدمتين ان يقول الامور التي يقصد
المسمون الى تسميتها متناهية فانهم لا ينزعون في ان يسموا كل واحد من الامور التي لا نهاية لها وذلك مما لا يخطر
ببالهم فكيف يقصدون تسميتها بل لا يقصدون الا الى تسمية امور متناهية ويمكن ان يكون لكل واحد منها
اسم مفرد وايضا فكل واحد من هذه الالفاظ المتناهية اذا دل على معان متناهية لم يلزم جميع الالفاظ دال

على معان غير متناهية لان المتناهي اذا ضوعف مرات متناهية كان الكل متناهيا وان دل كل واحد
منها او بعضها على معان غير متناهية فالقول به مكابرة اقول لا ريب ان الضماير واسماء الاشارة
موضوعة لغير المتناهي وانكار ذلك مكابرة فقوله وذلك مما لا يخطر ببالهم غلط وكذا ما عده مكابرة
نعم لا يلزم من وضع الالفاظ لغير المتناهية الاشتراك او يجوز ان يكون من قبيل الاسماء الاشارة مثلا
وايضا المعتبر في المشترك الافراد ويمكن وضع بعض المركبات ايضا وقوله تسليم المقدمتين اشارة الى
منع ان المركب من المتناهي متناه والى ان التوزيع لا يستلزم الاشتراك وفي الشرح العضدي ان
هذا الدليل دليل لوقوع الاشتراك لا للوجوب مع ان الدعوى ذلك ويمكن ان يجر الدليل لوجوب تعدد
الوجوب بان المعاني الضرورية كمعاني الافعال والحروف غير متناهية يجب وضع اللفظ لكل منها
اداء للواجب الا ان الاشتراك يجب الاشتراك لكن فيه نظر اشرنا اليه واما القائلون بامتناع الاشتراك
قالوا المخاطبة باللفظ لا يفيد فهم المقصود على سبيل التمام وما يكون كذلك سبب المفاسد وما هو كذلك يجب
ان لا يكون اقول اذا كان الواضع هو الله على مذهب الاشاعرة لا يصح قوله وجب ان لا يكون لانه
لا يجب على الله شيء بمذهبهم واذا كان الواضع الخلق ووضع لفظ لمعنى ولم يعلم هذا الوضع قبيلة
اخرى فوضعوا المعنى آخر لم يصح الدليل المذكور نعم اذا كان من واضع واحد يمكن ان يقال لا يتصور
الخلل المذكور اذا علم الوضع للاول او لا يطلق على المجاز ثم صار مشهورا بغير اختياره ثم قوله وما يكون
كذلك يكون سببا للمفاسد ثم وكذا قوله وجب ان لا يكون اعلم انه اذا ثبت الوجوب والامتناع الا ان يقال
لكن المص اثبت الدعوى بوقوع المشترك اقول هذا غير صحيح لان الوجود يجامع الوجوب ايضا فلا يثبت
الامكان المقابل للوجوب والامتناع نعم يثبت الامكان العام الشامل للواجب والممكن الخاص واذا
بطل الوجوب ونفي الامكان فيمكن الاستدلال بالوقوع على الجواز لمنافاة الوقوع والامتناع وحمل
الجواز على الامكان العام غير ملايم لان النزاع انما وقع في الامكان الخاص قال صاحب المحصول
بيان الامكان من وجهين الاول ان المواضعة تابعة لغرض المتكلم وقد يكون غرض الانسان تعريف
غيره بالاجمال بحيث لو عين المراد يلزم هلاك او اتفاقا لا يكون المتكلم وانفاقا للمعنى المعين
الا انه يكون واتفاقا بصحة احدهما في يطلق اللفظ المشترك بلا كذب ولا يظهر جهله فاذا اتى

صحيح بقول كان موادي بهذا الباب ما ذكره المص من قوله ولا امكان وقوعه من العسل لعل هذا دل اكثر
على جواز المشترك ونترك اي منه المصادرة لانه اثبات امكان الاشتراك بامكان وقوع المشترك من
القبيلتين ومن قبيلة الواحدة اي يختار ان الواضع شخص واحد لكن الغرض اجمال المقصود كما قلنا
ويكون الفائدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس فانها لا يفيد التفصيل
مع انها واقعة واحتج الشارح بالاخلال بالفهم على تقديره اي على تقدير تسليم ضعيف لا نقال على تقدير
لان الوضع في قوله تعالى والليل اذا عسعس صحيح لو حمل على اقبل وادبر ولا اخلال بالفهم وانما حكم بالضعف
الاحتجاج لانا لو سلمنا الاخلال بوضع المشترك يمكن ان يدفع الخلل بضم القرينة والمص اشار بقوله
لان مع القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية موجودة في بعض الصور وهو يكفي في حسن الوضع
كما اشرنا اليه الا ان هذا الكلام غير مناسب لان قوله على تقديره اشارة اليه فكانه منع بعد التسليم كما
لا يخفى الثاني في اقسام المشترك مفهوما اللفظ قد يتباينان بان لا يكون بينهما تعلق كالطهر والحيض و
السواد والبياض فلفظ الطهر والحيض متباينان وقد يتوافقان وهو باحد الوجهين اما ان يكون
احدهما جزءا ويكون احدهما وصفا للآخر فلا بد وان يحصل الا يكون بينهما احد التعلقين داخلا في المتباين
اما بان يكون احدهما جزءا من الآخر كالممكن المشترك بين الممكن العام وهو ما سلب عنه ضرورة احد
الطرفين وبين الممكن الخاص وهو ما سلب عنه ضرورة الطرفين والممكن الاول اي العام جزء من الثاني
اي الخاص وفيه بحث اذ ما سلب عنه ضرورة الطرفين وان استلزم سلب ضرورة احد الطرفين لكن
ليس مركبا منه بل المثال المطابق لنحو هذا او اشير اليه البيت في الجدار ويكون احدهما صفة للآخر
كالسواد والمسمى به اي اذا سمي شخص اسود اللون بالاسود ثم اطلاق الاسود على هذا الشخص وعلى القار
حيث انه اعتبر لونه ونسب احدهما الى الآخر كان مقولا عليهما بالمتواطاة والمراد بالمتواطي ما قابل
الاشتراك اللفظي كما اشرنا ان قصد اللون اي اعتبر لونه وان اعتبر اسمه كان الاسود مقولا عليه وعلى القار
بالاشتراك وفي هذا اشار المص بقوله وبالاشتراك ان قصد المعنى الاسمي بان يراد بالاسود الشخص
المعين ويطلق الاسود بالمعنى الاعم على القار فيكون الشخص اسود بالمعنى العلم والقار اسود بالمعنى الكلي

فيكون مشتركا لوضعيا ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفائدة مشترطة في الوضع وبحيث
اذا اطلق استفيد منه المعنى والا لكان عبثا ومثل هذا اي المشترك بين الشيء وعدمه لا يتحقق فيه هذا المعنى
اي الاستفادة لانه لا يفيد الا ان التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد قال صاحب المحصول
دقيقة لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته لان اللفظ لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد
شيئا والا لكان عبثا والمشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهذا
معلوم لكل واحد اقول فيه بحث اما اولا فلان بعض الالفاظ موضوع لوجود الشيء وعدمه كعسعس الليل وايضا
يلزم العبث اذا لم يطلق مع القرينة وايضا التردد بين الطهر والحيض كالتردد بين النفي والاثبات معلوم
لجواز وقوعه من واضعين رد المص كلام المحصول فانه انما يتم اذا كان الوضع من شخص واحد والعجب من
صاحب المحصول انه قال بعد قوله دقيقة السبب الاكثري في الاشتراك ان يسمي كل اللفظ كل من القبيلتين
لمسمى آخر ثم يشتهر الوصفان فيحصل الاشتراك والاقل هو ان يضعه لمعنيين ليكون المتكلم متمكنا من الجل
هذا عبارة المحصول فاذا جوز ان يكون الاشتراك من قبيلتين او للاجمال فكيف يمنع وضع اللفظ للوجود والعدم
ثم اقول يفهم من قوله السبب الاكثري ان الواضع هو المخلوق لا الخالق البحث الثالث اعلم انه لا يجوز
استعمال اللفظ المشترك في معانيه اي معنيه فازاد الاعلى سبيل المجاز قال في المحصول من الخصوص
في الدليل لا بد من مقدمة وهي انه ليس يلزم من كون اللفظ موضوعا للمعنيين على البدل ان يكون موضوعا
لهما على الجميع وذلك لانا نعلم بالضرورة المغايرة بين المجموع وبين كل واحد ولا يلزم ان
يكون المجموع مساويا لكل واحد في جميع الاحكام فلا يلزم من كون كل واحد مسمى باسم كون المجموع
مسمى به فاذا ثبت هذا فالدليل على ما قلنا يفهم من قول المص لانه ان كان موضوعا للكل كما هو موضوع
للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعمال في البعض لان المجموع احد معانيه الثلاثة مثل هذا اذا
موضوع لزيد وعمرو وللمجموع المركب منهما فاذا قلنا هذا واردنا به المركب من زيد وعمرو يكون مستعملا
في بعض معانيه واذا اشرنا به الثالث وهو المجموع والآحاد كما اشار اليه المص بقوله وان اريد
وان اريد به المجموع والآحاد لزم التناقض لان افادة المجموع معناه ان لا اكتفاء ولا يحصل الا بهما

٥٠ وافادته الآحاد معناه انه يحصل الاكتفاء بكل واحد منهما وحده وذلك جمع بين النقيضين
واشار المص لما قلنا بقوله لان ارادة الآحاد تقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع تقتضي
عدم الاكتفاء والاباء اقول لا ريب في جواز قولنا بهذه المعاني الثلث وهو المركب من زيد وعمرو وكل
واحد من ذلك انكار البديهة وهذا الدليل منظور فيه لان مقدمتيه ممنوعتان وان لم يكن موضوعا
له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه الا بقرينة خلاصة كلام المص ان لفظ المشترك اذا استعمل في
جميع معانيه يلزم احد المحذورات فان اريد كل واحد والمجموع يلزم اجتماع النقيضين وان اريد
المجموع فقط فيقال ان كان اللفظ موضوعا فهو استعمال في البعض وان لم يلزم ان يكون مجازا والفرض
التجرد عن القرينة والجواب ان قصد كل واحد يستتبع الكل المجموعي ولو سلم انه المجاز فالقرينة المعتبرة في
المجاز اعم من قصد كل واحد المستلزم قصد الكل من قال بعدم التجرد عن القرينة اراد القرينة الدالة على
قصد احدهما والقاضي الثاني وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار وابن الفخر الى جوازه وحمل اللفظ
عليه عند التجرد اعلم ان المستفاد من كلام المحصول ان النزاع في جواز استعمال المشترك في المعنيين مطلقا وعدم
جوازه مطلقا والمستفاد من كلام المختصر ان النزاع في استعمال المشترك عند التجرد عن القرينة وعدم
الاستعمال مطلق وبعض الشارحين للمختصر قال اختلف الاصوليون في استعمال اللفظ المفرد المشترك في
جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعني ابا بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى وابو علي
الجبائي واوجب بعض هؤلاء حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدهما والقاضي وجعل المشترك
بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسن البصري وصاحب
المحصول وهو اختيار المص طاب اثره اقول على هذا التقرير لا يكون النزاع بين الفريقين لان الدليل
المذكور انما ينفي امتناع اجتماع ارادة المجموع وكل واحد فلا يكون داخلا في موضوع البحث والقاضي جعل
المشترك مطلقا بان يجعل عاما مثل الكلي الصادق على كل معنى فهو ليس اطلاق المشترك على المعنيين كما
انما هو تعميم المشترك بان يراد كل ما وضع للفظ لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا
صلوا عليه وسلموا تسليما وجه الاستدلال ان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فاطلق الصلوة
واريد به الرحمة والاستغفار جميعا فاقول فيه بحث فان النزاع في ارادة جميع معاني المشترك وهنا لو سلم انه

معناه وايضا في القاموس ان الصلوة يطلق على جنس اشياء من انه فمعنى يصلون يثنون ثناء جميلا
تغليبا وايضا الصلوة منقول شرعي ليس من قبيل اللفظ المشترك واطلاقه على المعنى اللغوي مجاز فاذا
جوزنا ذلك فابواب المجاز مفتوحة فلا يلزم للماول ان يدخل من باب واحد بل له الابواب المتفرقة ويمكن ان
يقال ان المص ذهب الى ان مثل الصلوة انما اطلقت لا مجازا على المعنى الذي بعد عرفهم ثم اشتهر وصار
حقيقة بالشهرة لا بالوضع في كون الصلوة في مخاطبة الشرع مشتركا بين الرحمة والاستغفار والدعاء فيصح التمثيل
الا انه يتوجه انه ليس مطلقا على جميع معانيه كما هو المدعى وبهذا يظهر ان ما اشتهر ان الصلوة بحسب تخاطب
الشرع حقيقة في القرآن والحديث مجاز باعتبار اللغة لا يتصور في اول الكلام يصح بعد الشهرة كما في زماننا
لكن يبقى ان الصلوة اذا صارت حقيقة شرعية لا يلزم ان يكون المعنى الاول مجازا الا ان يكون الحقيقة المرجوحة
في حكم المجاز الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب السجود موضوع للخشوع ووضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان
من لفظ السجود لان الخشوع والانقياد من الشجر هو المعقول واما وضع الجبهة على الارض فلا ولما ذكر انه كثيرا
من الناس علم ان المراد منهم وضع الجبهة اذ الخشوع عام فالمختص بالكثير من الناس هو السجود بمعنى وضع الجبهة
واقول فيه بحث فان السجود له معان كثيرة غير الخشوع ووضع الجبهة ولم يذكر وضع الجبهة في المعاني اللغوية
في القاموس قال سجد خضع وانتصب قال عين ساجدة فاترة نخلة ساجدة اما لها حملها وقوله تعالى
وادخلوا الباب سجدا ركعا فعلى هذا لا يكون استعمال المشترك في معانيه كما هو المبحث لان السجود بمعنى وضع
الجبهة عرف الشرع والمعنى الخضوع في اللغة فلان حمله على البعض تحكم وعدم حمله على شيء اخراج له عن الافادة
هذا دليل آخر على وجوب حمل المشترك على معانيه تفصيله ان المشترك اذا وقع في الاستعمال بلا قرينة يجب حمله
على الجميع والا يلزم الترجيح من غير مرجح ان حمل على البعض وان لم يحمل على شيء يكون اخراجا للفظ عن الفائدة اقول
الحق ان مثل هذا لا يقع في الاستعمال فلا يتم الاستدلال به الا بعد تحقق اللفظ المستعمل كذلك والجواب
ان الخبر محذوف في الاول اي في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون اي ان الله يصلي والملائكة
يصلون والسجود المراد الخشوع هذا جواب عن الاستدلال الثاني وحاصله ان المراد الخشوع المطلق
وهو في الشجر والانسان وكل شيء والايق في الجواب التعرض بان يخص كثير من الناس لا يقتضي

٥١ ان يراد بالسجود وضع الجبهة لان تخصيص كثير من الناس لزيادة خشوعهم اولان يقابل به قوله وكثير
حق عليه العذاب ليظهر كونهم ادنى من الدواب والنبات والجماد والفائدة موجودة وهي الدلالة
على احدهما لا بعينه هذا جواب عن الاستدلال الثالث تحريره انا نختار ارادة الشق الثالث وهو
ان المراد احد المعاني لا بعينه فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ولا اخلاء اللفظ عن الافادة ان قلت هذا
حمل على البعض قلت نختار هذا الشق ويمنع الترجيح من غير مرجح واقول هذا الكلام غير تام فان المستعمل
ان استعمل اللفظ في احد معنييه لا على التعيين فهو مجاز وان استعمل في كل المعاني فهو مراد الخصم قال
صاحب المحصول الجواب عن الوجوه باسرها وهي الوجهان الاولان مع الوجه الثالث وهو قوله
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لان المراد بالقروء الحيض والطهر والوجه الرابع قول سيبويه
الويل لك دعاء وخبر فجعله مفيدا الكلا الامرين ما ذكروه لو صح لدل على ان هذه الالفاظ كما هي موضوعة
للآحاد كذلك موضوعة للجميع والا لكان انه تعالى قد استعمل اللفظ في غير مفهومه وهو غير جائز وعلى هذا
التقدير يكون استعماله لافادة الجميع استعمالا له في احد مفهوماته لا في افادة الكل اقول تقرير الجواب
عن بعض ذلك وايضا المجاز اولى من الاشتراك كما تقرر عندهم قال صاحب المحصول فان بعض من انكر
استعمال اللفظ المفرد المشترك في جميع مفهوماته جوز ذلك في لفظ الجمع اما في جانب الاثبات فكقوله
للمرأة اعتدي بالاقراء واما في جانب النفي فكذلك وفيه احتمال لانا منعنا في جانب الاثبات لما
قلنا ان الواضع ما وضعه لهما جميعا واما في جانب النفي فلم لم يدل اقول هذا كلام محيط فان
الذي اعترنا في موضع البحث في مقابلة المركب والجمع داخل في المفرد فمن انكر استعمال المشترك
في كلا معنييه في المفرد كيف يقول ذلك في الجمع وايضا لا ريب ان النفي يحتاج الاثبات فاذا
كان اللفظ موضوعا للشيء في المثبت يكون هو الماخوذ في التعريف وهذا مما لا ريب فيه الفرع
الثاني اما لو جوزنا ان يفاد باللفظ المشترك جميع معانيه فانه لا يجب ذلك نقل عن ابن الشافعي
والقاضي ابي بكر انهما قالا المشترك اذا تجرد عن القرائن المخصصة وجب حمله على معانيه
وفيه نظر لانه لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله وان كان موضوعا له فهو ايضا الكل واحد من
الافراد فاللفظ دائر بين كل واحد من الفردين وبين المجموع فيكون الجزم بافادته المجموع دون



کل واحد من الفردين برجحان الاحد الجايزين على الآخر اقول مراد الشيخ والقاضي من ارادة جميع معانيه ارادة كل واحد من المفهومات مثلا اذ فرضنا اطلاق العين بلا قرينة فيراد بالعين الباصرة والذهب والركبة بحيث لو حكمنا يكون على كل واحد ويستلزم قصد المجموع ايضا بناء على ما ذكرنا ان قصد كل واحد يستلزم مجموع القصدين اللذين هما قصد المجموع وليس المجموع مقصودا اولا وبالذات البحث الرابع انه اى الاشتراك على خلاف الاصل اى خلاف الراجح لان الاشتراك دعوى زايد والراجح عدمه قال صاحب المحصول في معنى الاصل ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدم الاشتراك والمراد بالذات اى المنظور بالنظر الاول من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم كما شارع بينهم ان الدلالة الوضعية للافادة والاستفادة ويمكن ان يناقش ان الواضع يمكن ان يضع لذاته مع لمحض الذكر ولا يكون المقصد الافادة والاستفادة الا ان يقال المراد بقوله انما هو الغالب وقد يتبعه امور آخر مراده بالغرض كالاجمال ونظايره التي مرت الاشارة اليها وانما يحصل به الغاية الذاتية اى المنظور اولا في وضع الالفاظ عند اتحاد الوضع فانه اذا لم يكن وضع آخر اصلا يكون بريا عن احتمال آخر وهذا يدل على عدم اولوية المجاز مرجوحية فانه على تقدير تعدده يكون المعاني لهذا اللفظ واحده فلا يتخصص احدهما بالفهم فينتفي الغاية اقول هذا الدليل منقوض بالضماير واسماء الاشارة فانها يطلق على الامور المختلفة مع ان هذا الاطلاق لا يوجب الاشتباه وكذا الموصولات ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا يجب اعتقاد السامع بمعنى انه كما هو اللفظ معنى يجوز معنيين بلا تفاوت في نظره فلو سمع لفظا لما حصل سبق ادعى الوضع فيه دون غيره وكان لا يحصل الفهم عند التخاطب اول بتوجه لفظ هذا على هذا وايضا العلم بالوضع مرجح اخر المتقدم من اقامة الدليل اظهار رجحانه جانب عدم الاشتراك وهذا الدليل يفيد دعوى اخرى لو صح وكيف لا ولو فرضنا اطلاق لفظ ولا نعلم ان الراجح هو عدم الاشتراك فيهم معناه الا ان يقرر الدليل بوجه آخر بان يقال اما ان يكون الاشتراك اولا والثاني يستلزم عدم الفهم على الاول وان كان من وجها كما قال المصنف فاذا اعتقد شخص هذا وسمع لفظا لا يدان لا يفهم منه شيئا مع انه ليس كذلك والجواب قلنا من ان العلم بالوضع مرجح ويمكن ان يستدل على عدم المساواة بانه يلزم ان لا يعمل بروايته اذا لم يكن قرينة معينة للمراد البحث الخامس في وقوعه اى المشترك في القرآن اقول انه وقوع

الفعل المستقبل في القرآن لا ريب فيه وكذا بعض الحروف المشتركة كالواو للقسم والعطف والحروف الجارة ونظايرها وايضا الماضي الذي دخل عليه حرف الاستفهام يكون حقيقة في الانشاء فيكون مشتركا بين الانشاء والاخبار وظهر وقوع المشترك في القرآن ويدل عليه اى على وقوع المشترك في القرآن ان القرء وضع للطهر والحيض معا لا باعتبار امر مشترك وعسعس لاقبل وادبر والقرء وعسعس ٥٢
واقعان في القرآن احتج المانع بان تجرده عن القرينة ينافي الغرض ومجامعته مع القرينة يستلزم التطويل بلا فايدة اقول لو صح هذا الدليل يلزم بطلان المجاز ايضا وايضا لو صح يدل على عدم وقوع الاشتراك في القرآن ولا فايدة في غيره اذا كان الواضع هو الله واما اذا كان غيره فيمكن ان يقال التطويل بلا فايدة محذورة فيه وايضا يدفع هذا بوقوع الالفاظ المشتركة كالقرء بلا ريب وشبهه والجواب المنع من المقدمتين اى لا نسلم ان التجرد عن القرينة ينافي الغرض كما اذا كان المقصد الاجمال ولا نسلم ان مجامعة استعمال المشترك مع القرينة يستلزم التطويل من غير فائدة فان قولنا عين جارية الجرد الثاني منه عدم ركود
فلذا العين مع انه قرينة فان الغرض يحصل مع القرينة اذا كان المقصد بالقرينة كما قولنا او نقول في معنى الكلام الغرض يحصل مع القرينة وبدونها فلا يحتاج الى القرينة اذا كان المقصد البيان بعد الاجمال وهذا متعلق بالمقدمة الاولى من المقدمتين والذي يتعلق بمنع المقدمة الثانية مولة والفائدة
القرينة في القرينة توسيع العبارة وقد حررنا بوجه احسن من ان القرآن قد يكون الاحتياج اليه في اداء المقصد ومع ذلك يكون قرينة والمص كلامه يميل في هذا المقام الى التوقف في ان المشترك واقع ام جب الباطل دليل المثبتين بقوله ولقايل ان يقول يجوز فيما ادعى اشتراكه كعسعس وضعه لقدر مشترك بين الاقبال والادبار او لاحدهما وتجوز في الآخر بان يكون موضوعا للاقبال واستعمل في الادبار مجازا انما حتى كونه مجاز الكثرة الاستعمال وفيه ان المجاز المشهور ملحق بالحقيقة وايضا دعوى وقوع الاشتراك ان جعلناه من القطعيات فالدليل ما ذكرنا وان جعلناه من الظنيات كما هو الظاهر فلا شك ان هذا الاحتمال الذي اورده المص قدس سره لا يقدح في المقصد الفصل السابع في الحقيقة والمجاز وفيه اى في الفصل المذكور مباحث تسع الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه يقابل الباطل قال في المحصول الحق في اللغة هو الثابت الذي لا يسوغ انكاره ويقابله الباطل فاذا كان الباطل هو المعدوم

جواز ان ثبت

وجب ان يكون الحق يطلق على ضد الباطل والامر المقتضي والجزم والواجب واللايق ونحو ونقول الحقيقة كانه امر مقتضي او لايق او بمنزلة الواجب او الواجب بمعنى اللازم بخلاف المعنى المجازي فان كانت فعال فهي الثابتة في معناه الحقيقي ومحله الاصلي لان فعيلا بمعنى فاعل يذكر ويؤنث سواء اجرى على موصوف نحو رجل ظريف وامراة ظريفة او نحو ظريف وظريفة والا اى وان لم يكن بمعنى فاعل بل مفعول فهو المثبت فيكون من حققت الشيء اذا اثبته اى المثبتة في معناه الاصلي وان كان من باب الافعال ينتهي الى الحق وجعل التاء للتانيث يحتاج الى التكلف بان يقدر لفظ الحقيقة قبل النقل مؤنث غير مجراه على موصوفها وفعيل بمعنى مفعول انما يستوي فيه المذكر والمؤنث اذا اجرى على موصوف واما اذا لم يجر على موصوفه فالتانيث واجب دفعا للالتباس نحو مررت بقتيل بني فلان وقتيلة بني فلان هذا توجيه كلام المص موافقا لكلام صاحب المفتاح فانه صرح بان التاء في الحقيقة للتانيث واذا جعلنا التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كالاكيلة والنطيحة والذبيحة يكون في الحقيقة بمعنى الفاعل والمفعول كذلك والمجاز مفعل من الجواز يقال جاز المكان يجوزه جوازا اذا تعداه فنقل الى الكلمة الجايزة المتعدية عن معناها الاصلي مكانه جاز مكانه الحقيقي كذا قاله الشيخ عبد القاهر الجرجاني في اسرار البلاغة وقال بعضهم ان المجاز ماخوذ من قولهم جعلت كذا مجازا الى حاجتي اى طريقا الى حاجتي على ان معنى جاز المكان سلكه على ما فسره الجوهري فكان المجاز طريق الى تصور معناه ويفهم من الجوهري انه يجوز ان يكون مشتقا من الجواز بمعنى الامكان ويفهم من شرح العلامة للمختصر انه حقيقة قال المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور مكان واسم مختص بحكم فاستعماله في اللفظ مجاز للتشبيه ولان بناء المفعل للمصدر او الموضع فاستعماله في اللفظ مجاز للتشبيه ولان بناء المفعل للمصدر المنتقل مجاز واما بمعنى الامكان ونحوه يكون اللفظ حقيقة لان الجواز بهذا المعنى كما يكون حصوله للاجسام يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع الجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي ولعل الجواز بهذا المعنى انما سمي به مجازا عن معنى العبور لان الجايز يتردد بين الوجود والعدم كانه ينتقل من احدهما الى الآخر لا يوجب كون المجاز المشتق منه مجازا على ما صرح به في الكتب المشهورة يظهر بالتامل اسمي كلام وفيه انه اسم المكان والزمان يكونان حقيقة باعتبار قيام المبداء لموصوف والاصح ان الى المقارب الى الحروف

حقيقة في القاموس جاز الموضع جوازا او مجازا سار فيه وخلفه واجاز غيره وجاوزه وعلى هذا يكون اللفظ مختلفا باعتبار المعنى الحقيقي وسار فيه المفهوم وجاوزه وهما مجازان بحسب اصل اللغة حقيقتان بحسب العرف بيان الاول على ما في المحصول ان الحق حقيقة في الثابت ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضعه الاصلي لان استعمال فيه تحصيل لذلك الوضع فظهر ٥٣
انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة اقول ثم نقل الى نفس الكلمة المستعملة فيكون في المرتبة الرابعة وايضا الانتقالات المذكورة غير معلومة لا يمكن اثباتها ثم قال واما المجاز فاطلاقه على المعنى المذكور على سبيل المجاز لما ذكرنا واما بيان الثاني فلا شك انها قد استعمل بعد وضعها فيها ولا معنى للحقيقة الا ذلك واستدل المص على ان الحقيقة مجاز في معناه وكذلك المجاز بقوله فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له فاحترز بالمستعمل عن الكلمة بعد الوضع وقبل الاستعمال فانها لا تسمى حقيقة كما لا تسمى مجازا وبقوله فيما وضع له عن شيئين احدهما ما استعمل في غير ما وضع له غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى الكتاب الذي بين يديك فان لفظ الفرس قد استعمل في غير ما وضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز والثاني المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لا في الاصطلاح التي بها التخاطب ولا في غيره كالاسد للرجل الشجاع فان الاستعارة وان كانت موضوعة بالتاويل والادعاء ولكن الوضع عند الاطلاق لا يفهم منه الا الوضع عند التحقيق دون التاويل واحترز بقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة بها عن المجاز الذي استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع لانها في لغة الشرع انما وضعت للاركان المخصوصة مع انها موضوعة للدعاء في اصطلاح آخر اعني اللغة والمص جعل اللفظ جنسا للحقيقة ثبتنا والحقيقة والمجاز في المفرد والمركب لوسلم التحقيق فيهما والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة المذكورة بقرينة المقابلة لاجل مناسبة لما وضع له اللفظ واقسام الحقيقة ثلثة اللغوية وهو ظاهر والعرفية اما بالعرف الخاص وهو ما يتعين ناقله عن المعنى الاول كالنحوي والصرفي والكلامي وغير ذلك او العرف العام وهو ما لا يتعين ناقله كالدابة والشرعية وهو ما يكون ناقله الشرع ووجه الضبط ان مستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ان كان اللغة فهي الحقيقة اللغوية وان كان العرف فعرفيه ولا يوجد غير ذلك بالاستقراء وكذا المجاز لان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعمل في الدعاء مجاز شرعي والدابة

فيما يدب على الارض مجاز عرفي ووجود الاولين ظاهرة لشتمه فان هنا الفاظا وضعت لمعان
واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة اللغوية وللعلماء اصطلاحات لم يوضع في اللغة لما اصطلح وبحث اذا
طلعت فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين وهو ما اسند اليه الفعل او شبهه وقدم عليه
على جهة قيامه به والقياس عند الفقهاء وهو الحكم على النظر المحكم جزئي آخر لاشتراك العلة
ثم العرف قد يكون عاما كالدابة فانه لا يتعين ناقلة وخاصا كالفاعل فانه يتعين ناقله وهو
النحوي البحث الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني به اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي
الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه الشارع فهم منه بجعله اي السامع الذي يكون التخاطب معه ويتكلم
مع المتكلم على اصطلاح الشرع ويكون من اهل اصطلاح الشرع المعنى المنقول اليه محل النزاع الالفاظ
المتداولة شرعا وقد استعملت من غير معانيها اللغوية هل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة
فيكون منقولات او لا لمناسبة فيكون موضوعات للمعاني على سبيل الاختراع او ان الشارع كالمتكلم
واستعمالها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير وضع معنى عنها فيكون مجازات
لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على السن اهل الشرع لمسيس حاجتهم الى
التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية حتى اذا وجدنا في كلام الشرع
مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى اليها يحمل يعني انها ان قلنا انها منقولات
او موضوعات مبتداء فحملنا على الشرعي فان الشارع يتكلم باصطلاحه وان قلنا انها
مجازات يحمل على المعنى اللغوي لان شان المجاز ذلك واما في استعمال اهل الشرع فيحمل على
الشرعي بلا خلاف كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة
وكالزكوة الموضوعة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقلها
الشارع الى المناسك المؤدات في المشاعر ومعالم الحج التي ندب الله اليها وامر بالقيام بها
وقد طال التشاجر والتنازع بين الاصوليين في اثباتها كما ذهب اليه المعتزلة فانهم اثبتوا الحقيقة
الشرعية الشاملة لما نقل من اللغة الى الشرع واثبتوا ما وضع الشارع من غير نقل من اللغة
ويسمى المعتزلة هذا القسم بالدينية وعرفوها بما لم يعلم اهل اللغة لفظه او لا يعلم معناه او لا يعلم كليهما

حقيقة شرعية

وزعموا ان الاسماء المتعلقة بغير الجوارح كالايمان والكفر والمؤمن والكافر من الدينية دون المتعلقة
بالجوارح كالصلوة والمصلي اقول جمهور المفسرين من الاشاعرة وغيرهم ذهبوا الى ان مقطعات
السور مثل الم كهيعص حمعسق ونظائرها موضوعات للسور ولا شبهة على احد انها لم تكن
مستعملة في معنى قبل استعمالها في السور فيثبت الحقيقة الشرعية ونفيها اي نفي المنقولات الشرعية
كما ذهب اليه القاضي وقال لانه استعمل تلك الالفاظ في المعاني الشرعية ثم صارت بالغلبة حقيقة
٥٤ شرعية والحق ان المذهب هنا اثنان وهو ان الوضع كان فيها معا عن القرينة في اول الحال
او كان في الاول القرينة ثم صارت بالغلبة حقيقة شرعية اقول مثل هذا الاحتمال قائم في الحقائق العرفية
وايضا وضعها الائمة عليهم السلام لا يسمى اصطلاحا بل يسمى منقولا شرعيا فلابد من تعميم الشارع فظهر ونص
من كلامهم ان الحقيقة الشرعية حقيقة بلا خلاف انما الخلاف في انها هل كانت في الابتداء مجازا
او حقيقة وهذا البحث قليل الجدوى كما لا يخفى الان يحمل الحقيقة الشرعية على ما وضعه الشارع اولا
كما يفهم من كلام المص ونحن استقصينا الكلام في نهاية الوصول من نقل المذاهب وتحرير محل النزاع
ونقل ادلة الخصماء واظهار الحق فيها فدليل المثبتين انا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة
بما فيها من الافعال والاقوال والعبادات والصيام والحج كذلك وانها سابقة من تلك الالفاظ
من النهي وهي علامة الحقيقة وهو معنى الحقيقة الشرعية واقول فيه بحث اذ الحقيقة الشرعية على ما عرفه
المص ما يستلزم الوضع للمعنى من الشارع في اول الحال وهذا الدليل انما يفيد غناء الالفاظ المنقولة
في فهم معانيها عندنا عن القرينة وهذا ليس محل النزاع وانت تعلم انه يمكن جعل النزاع لنظام تواتر
هنا ان قصد النافي اي الحكم بنفي الحقائق الشرعية عدم ارادة هذه المعاني شرعا بان يكون الالفاظ
الصلوة والزكوة والحج على المعاني المرادة منها بلسان الشرع وثبوت ارادتها لغة بان
يكون الصلوة كما يطلق على الدعاء يكون مستعملا في الاركان فهو مكابر لانا نعلم ان الصلوة بالمعنى الشرعي
لم يكن في اللغة وكذا نعلم عينا اطلاق لفظ الصلوة على الاركان المخصوصة وان قصد انها
مجازات لغوية كما ذهب اليه القاضي فهو حق لكنها حقايق شرعية بهذا الاعتبار لكون حقيقة عرفية
على التعريف الذي ذكره المص كما مر لوجود خواص الحقيقة فيها من العلامات المخصوصة وهي التبادر الى الفهم

وعدم الاحتياج الى القرينة عند الاطلاق من اهل الشرع وعدم الانتقال الى معنى آخر وعدم صحة السلب عنه
وصحة الاطراد كما لا يخفى تفصيله وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن مجازات لغوية لم تكن عربية ولخرج القرآن عن كونه
عربيا والتالي باطل لقوله تعالى بلسان عربي ولقوله انا انزلناه قرآنا عربيا اقول لا ريب ان مقطعات السور لم
يكن في لغة العرب وهو مما وضع الله المعني مع اشتمل على غير العربي والمص فيما بعد اجاب الحشوية حيث اعترضوا
على القرآن بانه مشتمل على ما لا معنى له كمقطعات السور بان المقطعات موضوعة للسور فلزم على المص اشتمال القرآن على
غير العربي ولو قيل انها لم يوضع يلزم اقبح من هذا كما لا يخفى وايضا اذا كان الواضع هو الله فما وضع في لغة العرب وقت
تعليم آدم او بعثه نبينا عليه السلام فهو داخل في لغة العرب فلا يلزم ان لا يكون القرآن عربيا واذا كان النبي من العرب
ووضع الالفاظ دايرة في لغة العرب لمعان آخر لا يخرج عن العربية بهذا فلا يقدح في كون القرآن عربيا كما قلنا
واجيب بان المراد عربية القرآن باعتبار النظم والاسلوب او باعتبار التغليب او بارجاع الضمير في انزلناه
الى سورة يوسف كذا في شرح العضدي واقول فيه بحث اذ سورة يوسف مشتملة على يوسف وهو عجمي ولا
شك ان امثال هذه الاجوبة من المحملات والحاق الاعلام كابراهيم ويوسف ومقطعات السور لا يخرج
القرآن عن كونه عربيا الثالث النقل خلاف الاصل فان الراجح عدم تعدد الوضع لان الاصل العدم ما لم يعلم
دليل الخلاف وبهذا الدليل يعلم ان المجاز المشهور الملحق بالحقيقة ايضا خلاف الاصل على الاستصحاب وهو الحكم
ببقاء الشيء بحاله ما لم يرجح عدمه ولان الفهم انما يتم مع عدم تعيين ما قلنا في الاشتراك والتوقف على الوضع الاصلي
ونحوه اما انه لا بد من الوضع الاصلي فظاهر واما انه لابد في النقل من ترك الوضع الاصلي فلانه ان لم يترك يكون مشتركا لا
منقولا ونحوه انما هو في التخاطب الشرعي فان المعنى الاول في هذا التخاطب منسوخ ومجاز وثبوت الوضع الثاني
فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول اي الوضع الاصلي فقط لان ما يتوقف على ثلثة اشياء مرجوح
بالنسبة الى ما يتوقف الا على امر واحد منها واعلم ان من المنقولات صيغ العقود لان الشارع نقلها من الاخبار
الى الانشاء وهذا من جملة فروع البحث عن الفعل كما ان البحث المذكور ملحق بذلك قال صاحب الحصول الفرع الثالث
على القول بالنقل كما وجد الاسم الشرعي فهل وجد الفعل الشرعي والحرف الشرعي الاقرب انه لم يوجد اما اولا فبالاستقراء
واما ثانيا فلان الفعل صيغة دالة على وقوع المصدر لشيء معين في زمان معين فان كان المصدر لغويا استحال كون
الفعل شرعيا وان كان شرعيا وجب كون الفعل شرعيا تبعا للمصدر فلا يكون شرعيا بالذات الفرع الرابع

قرآن م

في ان صيغ العقود انشاءات ام اخبارات لا شك ان قولنا بعت واشتريت من صيغ الاخبار
وقد يستعمل في الشرع ايضا للاخبار انما النزاع حيث استعمل لاستحداث الاحكام كانت اخبارات
ام انشاءات والثاني الاقرب لوجوه الاول ان هذه الصيغ ان كانت اخبارا اما ان يكون كذبا او
صدقا فان كان كذبا فلا عبرة بها وان كان صدقا فوقوع المخبر اما ان يكون متوقفا على هذه الصيغ او لا
يكون فان كان متوقفا عليه فهو محال لان كون الخبر صدقا يتوقف على وجود المخبر عنه والمخبر عنه ههنا
٥٥ هو وجود البيع مثلا فالاخبار عنه يتوقف كونه صدقا على وجود البيع فلو توقف وجود البيع على الخبر
الخبر يلزم الدور الثاني قوله تعالى وذروا البيع يدل على القدرة على البيع بان يقال حتى فيدل على ان
الصيغة يؤثر في البيع الثالث ان قوله انت طالق لو كان اخبارا لكان اخبارا عن الماضي او عن المستقبل
او الحال والكل باطل فبطل كونه اخبارا واما كونه اخبارا عن الحاضر والماضي فلانه لو كان كذلك لامتنع
تعليقه بالشرط لان التعليق عبارة عن توقيف دخوله في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقيف دخوله
في الوجود على دخول غيره في الوجود واما ارادة المستقبل فلان التصريح بصيغة ستصيري في المستقبل
طالقا مع انه اصرح في المقصود لا يوجب الطلاق فما هو اضعف يكون اولى اقول الاظهر في كلام المحصول
ومن العجب ما فيه انه اختار ان النقل الشرعي في الفعل غير واقع بالاستقراء وبالدليل الذي ذكره ثم
ذكره بعد بسيط صيغ العقود التي اكثرها الافعال المنقولة انها منقولات شرعية على ان المنقول الشرعي
المبحوث عنه في هذا المقام اعم مما هو بالذات او بالعرض فتخصيص البحث بما هو بالذات خارج عن
قطيفة المقام وايضا لا يقع الطلاق الا بصيغة معينة ولا يجوز الشرط كما هو مذهب الامامية وايضا
دعوى ان صدق الخبر فرع وجود المخبر عنه ومحتاج اليه مشكل في علم الله تعالى الا ان يخص بما يتصور في علمه الماضي
والمستقبل وعلم الله ليس كذلك اذ ليس عند ربك صباح ولا مساء والالزم الكذب على تقدير عدم
العبرة بها وعدم ترتب الحكم الشرعي عليها او سبوقه بكل صيغة باخرى وتسلسل على تقدير عدم العبرة
~~بها وعدم ترتب الحكم الشرعي~~ صدقها فان بعت لا يتحقق الا بصيغة مثلها قبلها وتنقل الكلام اليها وهلم
جرا وبطلان التالي لان الانسان لا يسع اوقاته للامور الغير المتناهية اعني الصيغ المذكورة الغير المجتمعة
زمانا اقول هذا الدليل انما تم على تقدير ان لا ينتهي الى بيع ضمني لا يحتاج الى الصيغ والا لا يتسلسل قال المص

في نهاية الاحكام اما البيع الضمني فلا يعتبر فيها الصيغ المذكورة ويكفي فيها الالتماس والجواب كما في كون
اعتق عبدك عني على الف وكذا يمكن اتمها بيعه على حاله ما كان يقدر على الصيغة فارجحي وكذا
والاشارة كما في الاخرس هذا على مذهب الامامية واما على مذهب غيرهم فلا يلزم التسلسل اصلا لان
لا يحتاج الى صيغ العقود المذكورة وايضا يحتمل المجازية بان يكون بعت مجازا في المعنى الانشائي فلا
المقصود بالدليل المذكور البحث الرابع في الفرق اي الفارق والمميز بين الحقيقة والمجاز وهو اي الفارق من
وجوه قال الاصوليون يعرف المجاز عن الحقيقة بالضرورة بان يصرح اهل اللغة بالاسم او بالحد او بالنظر بان
يترتب دليلا عند نفسه وهو من وجوه اشار المصنف الى القسم الاول وهو ما يعلم لا بالنظر والى بعض الوجوه
التي يعلم بالنظر فيها الفرق بين الحقيقة والمجاز الاول ان ينص عليه اهل اللغة اما بالاسم او بالحد والنص بالكلام كان
يصرح بان هذا حقيقة او هذا مجاز او يعرف بها الثاني وجود الخواص وهو ايضا يمكن جعله من القسم الاول بان يقرر عليه
تصريح اهل اللغة بوجود الخواص كما قاله الاصوليون ويمكن ان لا يجعل منه بان يحصل الانسان الخاصة وينظر فيها ويعلم
بها انه مجاز ويميل كلام المصنف الى الثاني والتصريح بخاصة الحقيقة والمجاز بان يقال مثلا هذا الاطلاق يحتاج الى العلاقة
اولا يحتاج اليها الثالث سبق المعنى الى الفهم بان يتبادر المعنى المستعمل فيه اللفظ الى الفهم من غير قرينة وهذا
التبادر دليل الحقيقة وعكسه وهو ان لا يتبادر المعنى المستعمل فيه اللفظ الى الفهم اذا لم يكن قرينة وعدم التبادر عند
عدم القرينة دليل المجاز وهذا هو المفهوم من المحصول ونهاية الوصول وكثير من شرح المختصر واورد عليه النقض بالمشترك
اذا استعمل في احد معانيه فانه لا يتبادر المقصود الى الفهم عند عدم القرينة وقد يقرر النقض بوجه آخر وهو ان المشترك
اذا اطلق لا يسبق الى الذهن شيء من معانيه فيكون مجازا في كل واحد وكذا ينتقض بالمنقول فانه مجاز مع انه يتبادر الى الذهن
الى المنقول اليه بلا قرينة كما هو الظاهر اذا المنقول حقيقة وان كان الايراد باعتبار اهل الحال فلا
بلا قرينة واجيب عن الاول بان العلامة لا يلزم انعكاسه ورد بان النقض انما في المجاز او في الحقيقة اذ جعل علامة الحقيقة
التبادر وعلامة المجاز عدم التبادر فيكون النقض باعتبار الاطراد قال العلامة التفتازاني لما كان اصل الاعتراض
فاسدا اما على علامة المجاز فظاهر واما على علامة الحقيقة فلان العلامة لا يجب انعكاسها عدل الشارح المحقق الى تقرير
الاعتراض بان المجاز ما يتبادر الى الذهن غير المعنى المقصود منه والحقيقة ما لا يتبادر غير المقصود اذا استعمل المشترك
في معناه المجازي يصدق عليه انه لا ينتقل الذهن الى غير المقصود منه فلان الذهن يتوقف بين معانيه وعلامة الحقيقة المحكم

ان احد معاني المشترك من غير تعيين مراد المتكلم المستعمل فيه اللفظ وهذا القدر يكفي في صحة دعوى تبادر غير
المقصود وهذا انما يصح على مذهب من لا يجوز استعمال المشترك في معنييه فصاعدا واما على مذهب من يجوز
فظاهر واقول لنا ان نقرر اصل الاعتراض بحيث يندفع عنه الفساد الذي زعمه بعض الافاضل على
ما قرره العلامة التفتازاني اما اولا فلان المراد بتبادر المعنى المستعمل فيه بحيث ان يصير متعينا عند
السامع وح يتوجه النقض بالمشترك كما لا يخفى واما ثانيا فان علامة الحقيقة تبادر الذهن الى المعنى المقصود
لولا القرينة بان يكون مرادا والمجاز عكسه واسماء الاشارة مثل هذا والضمائر مثل هو ونظائرها
٥٦ اذا اطلقت لا ينتقل الذهن بلا قرينة الى احد معانيه بان يكون مراد المتكلم وان اريد منه استعماله
في الكلام والتخاطب لا ينتقل الذهن الى احد معانيه لان التخاطب قرينة وليس كلامنا فيه وح يمكن
تقرير السؤال على ما اورد جمهور الاصوليين فاسدا ان قلت الاستعمال الصحيح في هذا انما يتصور اذا كان
بالعهد الذي هو القرينة قلت الاستعمال الصحيح في المجاز ايضا يكون مع القرينة ان قلت ان جعلنا العلامة عدم
التبادر الى الغير في الحقيقة والتبادر الى الغير في المجاز كما هو مقتضى عبارة ابن الحاجب في المختصر لا يرد
الاشكال باسماء الاشارة ونظائرها لان هذا اذا استعمل في معناه لا يتبادر الذهن الى غير معناه
قلت يتوجه الاشكال بهذا اذا استعمل في معناه المجازي فانه يتبادر الى غير المقصود لا مجملا ولا مفصلا كما اذا
هذا القرينة التي تدل على المعنى المجازي وهو المعنى الكلي الذي ليس مشارا اليه حسا فانه لولا القرينة لا ينتقل الذهن
الى احد معانيه بان يكون مراد المتكلم وكذا مثل من في الابتداء وفاذا اطلق لمعنى مجازي ينتقل
بالقرينة الى الظرفية فاذا قطع النظر عن القرينة لا ينتقل الذهن الى شيء اصلا ان قلت احد المعاني
في المشترك قد يكون مانوسا فلا يتحير الذهن بل يتعين المراد قلت الانس داخل في القرينة والعوض التجرد
عن القرينة على ان الناقض يكفيه مادة واحدة وهي المشتركة الذي لا يكون احد معانيه مانوسا ان قلت القوم
صرحوا بان الشهرة علامة الحقيقة فكيف يكون الانس داخلا في القرينة مطلقا قلت الانس والشهرة علامة الحقيقة
فلا يكون الانس داخلا في القرينة مطلق قلت الانس والشهرة في المجاز انما يفيد الانتقال الى الحقيقة
المشترك فان الحقيقة معلوم منه الا ان الذهن يتردد في تعيين المقصود ولهذا جعلوا الانس والشهرة في المشترك قرينة
المراد دون المجاز ان قلت يمكن التفاوت في اصل المعنى بان يكون احد المعاني معلوما باليقين والآخر معلوما
بالظن واشباه ذلك فح يصير بالشهرة اليقيني والظن بمنزلة اليقين في الانتقال قلت فح يكون الشهرة والانس

لان المعنى الذي ورد على الذهن مكررا ولو كان العلم بالوضع فيه ظنيا يكون اقرب الى الفهم من غيره ورد مكررا ولو كان
العلم بالوضع فيه يقينيا فان قلت اذا فرضنا ان العلم بالوضع في احد المعاني يقيني وفي الآخر ظني
يفهم اليقيني دون الظني بحيث يكون مرادا فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فما قيل ان الذهن لو انتقل الى احد
المعاني لزم الترجيح من غير مرجح ثم قلنا انما بنوا كلامهم هذا على ان العلم بالوضع فيها يكون يقينيا وفيه ان
تفاوت الطرفين يكفي في السؤال وقد مر ان المادة الواحدة يكفي للناقض الرابع التجرد عن القرينة من خواص الحقيقة
اي استعمال اللفظ في المعنى في الكلام بلا قرينة من علامات الحقيقة الا ان مقابله ما قال في المجاز بعيد يقتضي
ان معناه ان عدم الاحتياج الى القرينة من علامات الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجاز اي احتياج اللفظ
في معناه الى قرينة علامة المجاز وانما قال دليل المجاز ولم يقل من خواص المجاز لان القرينة يحتاج اليها في
فهم المعنى في مثل اسماء الاشارة والضمائر والحقيقة المرجوحة ايضا ولهذا يناسب حمل الخواص على الاطلاقي
على تقدير ان لا يكون المجاز المشهور ملحقا بالحقيقة الخامس تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به بطعامها اي الا انه
قد يستحيل التعليق في الواقع لكن اهل اللغة لا يعلمون انه محال والمراد استحالة التعليق في لغة التخاطب كما انه
كقوله تعالى وجاء ربك عند اهل الحق لا عند المجسمة ويمكن ان يجعل لغة قيدا لقوله تعلقها ويجوز ان يكون قيدا
لتعلق وجعله لقوله يستحيل تكلف دليل المجاز مثل واسأل القرية فان السؤال عن الجدار من العاقل عادة
لان الغرض من الاستعلام السادس الاطراد بمعنى كلما تحقق المعنى اطلق اللفظ دليل الحقيقة فان العالم
لما صدق على اي علم حقيقة صدق على كل ذي علم اي لما رأينا ان العالم يحمل على من له العلم ورأينا كلما تحقق
معنى العلم يحمل هذا المعنى مستفادا من هذا اللفظ حكمنا بان العالم حقيقة فيمن له العلم وفي الشرح العضدي
ليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع وقول القرية جعل الاطراد دليل الحقيقة و
مراده ان الغالب تحقق الاطراد وح اذا اشتبه علينا لفظ بانه هل هو حقيقة او مجاز فاذا
رأينا الاطراد وقد علمنا ان الاطراد غالبا يتحقق في الحقيقة فيستدل به ان هذا اللفظ حقيقة في
الاطراد وكلما هو كذلك فهو حقيقة فهذا حقيقة ولا ينافيه انه ادركه اجال هذا اليوم النجم وكل يوم
النجم ما ظهر فهذا ما ظهر وكذا الحال في الاستقراء انه ناقص ولا يضر التخلف في يوم لكن في شرح المختصر العضدي
ان عدم الاطراد دليل المجاز بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك
المعنى فيه كما تقول واسأل القرية لانه سؤال اهلها ولا تقول واسأل البساط وان وجد فيه ذلك والى هذا

يضعف
اشار المصنف بقوله بخلاف واسأل القرية لامتناع واسأل الجدار ونعف كون عدم الاطراد دليل
المجاز بان عدم الاطراد قد يكون للمانع الشرعي مثل الفاضل يطلق على غيره تعالى مع العلم واستحالة عالم
ولا يقال له فاضل والسخي يطلق على غيره تعالى للجود فانه نعم جودا ولا يقال له سخي او اللغوي اي قد يكون
للمانع اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس مع ان الابلق بحسب المعنى كل حيوان يكون لونه مركبا من
٥٧ البياض والسواد وكذا القارورة يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيه والدن والكوز مما
يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة فان اجيب عنه بان المراد المجاز يعرف بان لا يطرد من
غير مانع لغة او شرعا ولم يتحقق فيما ذكرتم من الامثلة فان الشرع منع السخي والفاضل في الله تعالى
منعت الابلق والقارورة لغير الزجاجة والفرس قلنا هذا دور فيجب ان لا يحصل معرفة المجاز
لعدم الاطراد الذي هو ليس مع المانع بانه ان عدم الاطراد انما يعلم بسببه لانه ممكن وهو علم المقتضي
ولا مقتضي لصحة الاطلاق الا الوضع فيتفق ان يعلم وضعه لمقيد بقيد يختص بذلك المحل لا يتعداه الى
آخر ليعلم عدم جواز ارادة ذلك الآخر منه فاذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع وعدم الوضع بعدم
الاطراد وهو دور كذا في الشرح العضدي واقول لا يبعد كلام المجيب عليه ما قلنا في الاطراد من
القياس الظني فعدم الاطراد دليل فيما لا يعلم المانع فيه لا فيما علم عدم المانع على انا لا نسلم ان طريق العلم بعدم
الاطراد منحصر فيما قاله في الشرح العضدي فقد يجاب بان السخي لما دار بين كونه للجواد المطلق
وللجواد المحرم فانه ان يبخل ام وجدناه لا يطلق على الله مع وجوده علمنا انه ليس للجواد المطلق بل
للجواد المقيد وهذا هو المراد ولا يلزم النقض على عدم الاطراد بعدم الاطراد وامثاله و
اقول نحن نعلم في بعض المرادفين انه لا يستعمل احدهما في كل ما استعمل فيه الآخر مثل المؤمن فانهم
صرحوا بانه يرادف العالم مع ان العالم يطلق على الله تعالى ولا يطلق العارف عليه فلا يتم الجواب
المذكور ويبطل عدم الاطراد دليل المجاز لانه لو كان دليل المجاز لكان العارف مجازا
نعم على ما قلنا ان الدليل لا يمنع كونه دليل التخلف في النادر ولكن هذا لا يجوز عند من اورد
النقض بالاطراد بالاسد في الرجل الشجاع كما مر البحث الخامس في اقسام المجاز وهو اي المجاز
من وجوه في المحصول المجاز اما في مفردات الالفاظ او في مركباتها فقط او فيهما اما الذي

فی المفرد کاطلاق الاسد علی الشجاع واما الذی فی المرکب فقط فهو ان یستعمل کل واحد من المرکب فی
موضوعه الاصلی لکن الترکیب لا یکون مطابقا للواقع کقولهم انبت الربیع البقل فان الانبات
بمعناه الحقیقی اللغوی وکذا الربیع وغیره ولکن الاسناد غیر مطابق لما علیه الحقیقة فان الانبات
من فعل الله واما الذی یقع فی المفردات والترکیب معا کقولک لمن راعه احیانی اکتحالی بطلعتک
فانه استعمل لفظ الاکتحال لا فی موضوعه الاصلی ولفظ الاحیا وکذلک لم یسند الاحیا والا الاکتحال
مع انه غیر منتسب الیه وقد جاء فی القرآن والاحادیث الاقسام الثلثة بشیء کثیرة والاصولیون
لم ینتبهوا للفرق بین هذه الاقسام وانما نبه الشیخ عبد القاهر النحوی رحمه الله واشار
الی هذا یقول الاول اما ان یقع فی المفردات کالاسد اذا اطلق علی الرجل الشجاع او فی المرکب
کطلعت الشمس لان الطلوع هو حرکة الشمس الی فوق الافق لحرکة الفلک الاعظم فنسبته الی
الشمس مجاز وفیه ان الطلوع هو الظهور فی اللغة فی القاموس طلع الکوکب والشمس طلوعا
ظهر والظهور صفة للشمس حقیقة فالمثال المطابق انبت الربیع البقل کامر والمسامحة فی
المثال سهل وهو عقلی ای مجاز عقلی لان المراد من قولهم انبت الربیع تصویر معنی الانبات
بذکر الربیع لینتقل العقل الی الله وسیجی وتحقیقه اوضح فیهما ای یقع فی الطرف والترکیب
مثل احیانی اکتحالی بطلعتک ای سرنی رویة صورتک فالاحیاء بمعنی السرور والانتعاش الحاصل من
والاکتحال بمعنی الرویة فالسرور انما یحصل من الله فنسبته الی الرویة مجاز اقول فیه ان التولید
علی مذهب الشیعة والمعتزلة واقع ولا منع ان یولد الرویة السرور فی الشرح العضدی لو کان
المجاز مستلزما للحقیقة لکان لنحو شابت لمة الجعد واسرع ساق وشابت لمة اللیل من المرکبات
معنی متحققا ولیس کذلک قال ابن الحاجب ما لحق ان المجاز انما هو فی المفردات ولا مجاز
فی المرکب حتی یلزم ان یکون له معنی فیلزم الاستعمال اذا الوضع فیه فان قلت قال عبد القاهر فی
نحو احیانی اکتحالی بطلعتک ان المجاز فی الاسناد فان موجد السرور هو الله تعالی قلنا
هذا بعید لاتحاد جهة الاسناد فانه لا فرق بین قولک سرتنی رویتک ومات زید و
ضرب زید فان جهة الاسناد واحدة فی الکل لا یخطر بالبال عند الاستعمال غیرها والذی

یرید الوهم بالکلیة ان یجعل الفعل مجازا فی التسبب العادی فی سرتنی رویتک ای صارت سببا
للسرور عادة واعلم انهم اختلفوا فی نحو انبت الربیع البقل لعدم کون الربیع هو الفاعل
حقیقة فلا بد من تاویل فی اللفظ والمعنی والا لکان کذبا والتاویل فی اللفظ اما فی الانبات او
فی الربیع او فی الترکیب فالاحتمالات اربعة الاول التاویل فی المعنی وهو انه اورده لتصور
٥٨ معناه فینتقل الذهن منه الی اسناده الی الله فیه فیصدق به وهو قول صاحب المحصول انما المجاز
عقلی لا لغوی الثانی ان التاویل فی انبت وهو للتسبب العادی وان کان موضوعا للتسبب الحقیقی
وهو قول ابن الحاجب الثالث ان التاویل فی الربیع فانه تصور بصورة الفاعل حقیقة
الثالث فاسند الیه ما یسند الی الفاعل الحقیقی مثل قولهم صحبنا الحرب من رعات حیث جعل الحرب
شرابا وهو قول صاحب المفتاح انه من باب الاستعارة التخییلیة الرابع ان التاویل فی
الترکیب وهو ان کل هیئة ترکیبیة وضعت بازاء تالیف معنوی وهذه الکلمة
الفاعل بان یسند الی الفاعل حقیقة فاذا استعمل للملابسة الظرفیة او نحوها کان مجازا لنحو
صام نهاره وقام لیله وهذا مختار عبد القاهر الجرجانی والحق انها تصرفات عقلیة ولا
تحرّ فیها والکل یحکم بالنظر الی قصد المتکلم قال العلامة التفتازانی لا خفاء فی ان حقیقة
اسناد الفعل الی الشیء هو قیامه به او ثبوته له بحیث یتصف وهذا لا یصح ظاهرا فیما
اسند الی غیر ما هو له کالمصدر والزمان والمکان وغیرها نحو جد جده وانبت الربیع
وجری النهر ونحو ذلک فلا بد من صرفه عن ظاهره بتاویل اما فی المعنی او فی اللفظ اما المسند
او المسند الیه او الهیئة الترکیبیة الدالة علی الاسناد الاول ان لا مجاز فیه بحسب الوضع
العقل بل بحسب الوضع حیث اسند الفعل الی غیر ما یقتضی العقل اسناده الیه وهو قول
الشیخ عبد القاهر وصاحب المحصول وجمیع علماء البیان الثانی ان المسند مجاز عن
المعنی الذی یصح اسناده الی المسند الیه وهو قول ابن الحاجب الثالث ان المسند الیه
استعارة بالکنایة عما یصح الاسناد الیه حقیقة واسناد الانبات الیه قرینة لعده استعارة
وهو قول السکاکی الرابع ان لا مجاز فی شیء من المفردات بل شبه التلبس الغیر الفاعلی

فیکون استعارة تمثیلیة کما فی اراک تقدم رجلا وتؤخر اخری وهذا الیه قولا لعبد القاهر ولا لغیره من علماء البیان
لکنه لیس ببعید اقول ما ذکره من ان القیام والاتصاف مما لا بد منه فی کون الاسناد حقیقیا یشکل فی نحو علم
الله تعالی وسایر صفاته وکذا فی اضاء الضوء وعدم الممتنع الا ان یقال بالمجازیة فیها او یقال ان اهل اللغة
لم یعطوا به او یقال هذا البحث بالحقیقة راجع الی مثل ما قالوا من اعتبار القیام فی المشتق ثم ان المشهور ان
النسبة مستفادة من الفعل ویلزم من هذا القول ان یکون مدلول النسبة ثم قال واما ذکره الشارح المحقق فی تقریر
الوجوه الاربعة المذکورة ففیه ابحاث الاول ان قوله لیتصور معناه ان اراد به التصور المقابل للتصدیق
علی ما هو الظاهر فهو لیس مدلول الجملة الخبریة فلا بد ان یکون مجازا لغویا وان اراد انه اطلق لیعلم الحکم الذی هو
مدلوله لکن لا یکون مرجع الافادة ومناط الصدق والکذب بل ینتقل منه الی حکم آخر فیصدق به یکون هذا
کنایة ولم یقل صاحب المحصول ولا غیره ولم یطابق القواعد البیانیة اقول فیه ان الحدود دون الحقیقة و
الرسوم کلها مع المحدود والمرسوم فی صورة مرکب تام خبری ولا یفید الا التصور باتفاق المحققین مع ان
الفهم لا یسبق الا الیه فی مقام التوقیف بدون القرینة فلا یکون مجازا لغویا وایضا القضایا التخییلیة مثل
العسل مرة مهوعة والخمر یاقوتة سیالة وامثالها لا یصدق بها العاقل بل یذکر للترغیب والسحر وهکذا تصور
فی انبت الربیع البقل فلا یفید الا التصور الثانی ان جعل المسند موضوعا للتسبب الحقیقی مجازا عن
العادی مع انه لا یصح فیما یسند الی المصدر نحو جد جده مخالف لما اتفق علیه علماء البیان من ان
الفعل لا یدل الا علی الحدث والزمان من غیر دلالة بحسب الوضع علی ان فاعله یلزم ان یکون قادرا
او غیر قادر سببا حقیقیا او غیر حقیقی وقد اقام الشیخ عبد القاهر علی ذلک ادلة کثیرة وتبعه صاحب
المحصول والسکاکی علی ان التسبب الحقیقی لو اجری علی ظاهره لزم ان یکون فی الافعال المسندة الی
الخالق مجازا باعتبار المسند والاسناد والاعلام اقول بعض الشراح حمل علی الشیخ عبد القاهر من انه
ذهب الی ان الاسناد فی نحو طلعت الشمس ومرض زید مجازی اقول لو صح ما نقل عن علماء البیان ان
الفعل لا یدل الا علی الحدث والزمان من غیر دلالة علی نسبته الی الفاعل لکون مرض زید وطلعت الشمس حقیقة
یلزم ان یکون انبت الربیع البقل حقیقة بحسب اللغة من غیر تاویل فی الطرف والنسبة فایضا یلزم ان
یصح ان نسبة الفعل الی کل سبب سواء کان معدا او شرطا او غیرهما وکونه حقیقة نعم یتوجه علی یقول

ان الفعل لا بد وان یسند الی الفاعل الحقیقی ان مات لا یمکن ان یکون فاعله الفاعل الحقیقی
وکذا مرض کما لا یخفی وفیه ان ما قاله مبنی علی ما ادعی من اعتبار القیام فی الاسناد وهو لو تم
یفید ما ادعاه والنقض بنحو جد جده انما یلزم لو کان التاویل فی کل صورة فی الفعل ولعل الان منع الانات
الاربعة فی نحو انبت الربیع البقل الثالث ان التاویل فی الربیع ان کان بجعله مجازا عن
٥٩ القادر المختار علی ما فهم بعض القاصرین من کلام السکاکی فلیس بمستقیم للقطع بان المراد بالمنیة
فی قولهم اظفار المنیة هو حقیقة الموت لا السبع وللتصریح السکاکی بان المراد بها السبع بادعاء
السبعیة لها وان اراد انه شبه بالقادر المختار وتصور بصورته کاسند الیه ما اسند الی القادر
المختار علی ما ینبغی کلام السکاکی لم یکن هذا مغایرا للقول بکون الاسناد مجازیا لان هو الانبات ان
یسند الی القادر دون الزمان المشبه بالقادر المتصور بصورته وکذا ان جعل الاستعارة بالکنایة
هو اسم المشبه به المذکور بطریق الکنایة وایراد اللوازم دون التصریح حتی یکون الاظفار
المنیة بمنزلة اظفار السبع مجاز عن المنیة لان الاسناد نحو الی الربیع فیفتقر الی التاویل
اقول دعوی ان حق الانبات ان یسند الی القادر بناء فی نقل عن علماء البیان والجواب ان دل
فی خصوص انبت الربیع الرابع ان قوله وهو صاحب المفتاح انه من الاستعارة التخییلیة سهو
ان یکون من سهو القلم والصواب الاستعارة بالکنایة اما مسئلة قوله صحبنا الحرب من رعات فمبنی علی
المقات ان السکاکی کما رد الاستعارة الطبعیة الی الاصلیة لم یجعل صحبنا استعارة ولزم جعل الحرب
استعارة بالکنایة عن المشروبات وایقاع صحبنا علیه قرینة کما صرح به فی قوله علم لرسالة هذا
ومن نظر فی کلام الشیخ عبد القاهر وصاحب المحصول علم انه لم یخالف الشیخ اصلا ولم یرد علی
تنقیح کلامه وانهما اتفقا علی ان لیس فی قولهم انبت الربیع البقل مجاز وضعی اصلا لا فی المفرد
ولا فی المرکب بل عقلی من ان اسند الفعل الی غیر ما یقتضی الفعل اسناده الیه لشبهه له بالفاعل الحقیقی
ولما کان ذکر التشبیه موهما ان یکون هناک مجاز وضعی علاقته المشابهة حاول الشیخ ازالة الوهم
فقال هذا التشبیه لیس هو التشبیه الذی یعاد بالکاف وکان ونحوهما بل هی عبارة عن جهة راعوها
فی اعطاء الربیع حکم القادر المختار کما قالوا اشبه ما لیس فرفع بها الاسم ونصب الخبر والنحو کل

العجب من الشارح مع احاطته بفن البيان واطلاعه على اقوال العلماء كيف خبط في هذا
المقام واخطأ في تقرير اقوال العلماء والاعلام اقول لما تقرر ان الفعل لا يقتضي الا صدوره
ونسبته كما نقل من علماء البيان فالعقل لا يأبى عن نسبة الانبات الى الربيع وجوابه ظاهر بعد ما
يتعلق الجواب وكذلك يبقى هنا كلام وهو ان كلام العلامة التفتازاني يقتضي ان لا يكون خصوص المجاز
العقلي تاويل المسند مع انه ليس كذلك وايضا اذا قلنا ان النسبة مدلول الفعل كما هو المشهور
او مدلول الهيئة كما زعم كلام العلامة يكون المجاز العقلي والاحتمال المنسوب الى الشيخ عبد القاهر
مجازا لغويا الان يا اول الثاني المجاز قد يكون بالزيادة او بالنقصان او بالنقل المجاز يكون على اقسام ثلثة الاول مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زايد على قول بعض الكبرى
هذا من قبيل قولهم مثلك لا يبخل اي انت ويمكن ان يقال ان المراد في قوله تعالى ليس كمثله شيء نفي
المثل لان اسم ليس شيء وكمثله خبر فيكون معناه ليس شيء مثل مثله ونفي مثل مثل الله عن الشيء اما
بعدم الشيء وهو ظاهر البطلان او بعدم الله وهو ايضا باطل لان هذا قول يلحد واما بعدم
المثل لانه اذا تحقق المثل تحقق مثل المثل فثبت مفهوم مثل المثل نفي وهو ان لا يكون مع الله
الاية يدل على انه مسلوب عن كل شيء الثاني اعني المجاز بالنقصان مثل قوله تعالى واسال القرية
اي اهل القرية وهذا المعنى انما يتم بتقدير اهل فيكون مجازا بالنقصان الثالث النقل مثل الاسد
فانه نقل عن معناه الحقيقي لعلاقة الى الرجل الشجاع ولم يبق فيه اثر مثل قولهم انبت الربيع
البقل اذ ليس فيه النقل ولا الزيادة والنقصان في المحصول قال ابو عبد الله البصري
في تعريف الحقيقة والمجاز الحقيقة ما انتظم لفظها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل والمجاز هو
الذي لا ينتظم لفظ معناه من غير زيادة او نقصان او نقل فالذي يكون للزيادة هو الذي يشترط عند
اسقاط الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فانا لو اسقطنا الكاف استقام المعنى والذي يكون
للنقصان هو الذي يشترط الكلام والذي لاجل النقل فهو رايت اسدا وهو معنى الرجل الشجاع
واعلم ان هذا التعريف خطأ لان المختار ان الزيادة والنقصان انما كان مجازا لانه نقل عن
موضوعه الاصلي الى موضوع اخر في المعنى وفي الاعراب واذا كان كذلك لم يجز جعلهما قسيما مقابله

النقل اما في المعنى فلان قوله تعالى ليس كمثله شيء معناه نفي مثل مثله وهو باطل لانه يقتضي نفيه تعالى الله عن
ذلك الا انه نقل من هذا المعنى الى نفي المثل وكذا قوله تعالى واسال القرية التي موضوع لسوال القرية
وقد نقل الى اهلها واما في الاعراب فلان الزيادة والنقصان متى لم تغير الاعراب لم
يكن ذلك مجازا فانك اذا قلت جاءني زيد وعمرو فهو في الاصل جاءني زيد وجاءني عمرو
الا انه حذف احد الفعلين لدلالة الباقي عليه ولكن لما لم يكن الحذف سببا لتغير الاعراب لم يحكم عليه
بكونه مجازا وهكذا الكلام في جانب الزيادة واما اذا اوجبا تغير الاعراب كانا مجازين و
ذلك انما يتحقق عند نقل اللفظ من اعراب الى اخر هذا عبارة المحصول قال المصنف في النهاية ان التعريف
الذي اختاره ابو عبد الله البصري هو الذي اختاره ابو هاشم وابي علي ونحن نقول ان مراد من قال بالتعريف المذكور
بالنقل بالنقل المقابل للزيادة والنقصان كما فهم من تمثيله بقوله رايت اسدا انه نقل اللفظ عن موضوعه
الاصلي لا لاجل الاعراب فيصح التقابل ويصح تقسيم المصنف الى الزيادة والنقصان والنقل لا بنوعه
ما اورده صاحب المحصول من ان النقل يتم ~~المصنف المجاز الى الزيادة والنقصان والنقل~~ الاقسام
لكن لا يتوجه على المصنف انه قال في النهاية مثل ما قال صاحب المحصول ويمكن ان يقال برجوعه في هذا الكتاب
او يقال لا يلزم في التقسيم ان يكون الاقسام متباينة لكن كلام السيد قدس سره في حاشية المطول و
شرحه على المفتاح لا يلائم ذلك قال في حاشية المطول ان الاصوليين بعدما عرفوا المجاز بالمعنى
المشهور اوردوا في امثلته المجاز بالزيادة والنقصان ولم يذكروا للمجاز عندهم معنى اخر كما
ذكر صاحب المفتاح ونسبه الى السلف وزعم ان الاولى ان يعد ملحقا بالمجاز فالمفهوم من
كلامهم ان القرية مستعملة في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل محذوف
هناك مقدر في نظم الكلام فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية
فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا بالمعنى المتعارف بسبب النقصان وكذلك قوله تعالى ليس
كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك
مجاز هذا عبارة الحاشية بحروفها وقد عرفت من كلام المصنف في النهاية وكلام المحصول ان المجاز على
تعريف السلف كابي علي وابي هاشم وابي عبد الله البصري يستعمل المجاز بالمعنى الذي قاله صاحب المفتاح

والاصوليون لا ينكرونه وايضا تعريف المجاز باللفظ المنقول الشامل لما نقل عن اعرابه الى اخر
شامل له كما يستفاد من المحصول قال السيد قدس سره في شرح المفتاح بعد قول صاحب المفتاح ورأيي
في هذا النوع من المجاز ان يعد ملحقا بالمجاز وشبيها به لما بينهما من الشبه وهو اشتراكهما في التعدي عن الاصل
الا ان يعد مجازا وسبب هذا لم اذكر الحد شامله ولكن العمدة في ذلك السلف بهذا البحث وهو ان
الذي نقله من كلام السلف دال على ان الكلمة المنقولة عن حكمها الاصلي الى غيره وهذا معنى اخر للمجاز غير الذي
فسر بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له فيكون لفظ المجاز عندهم مشتركا بينهما واما جعلها في المعنى الاخر
لاجل المشابهة في التعدي من امر اصلي الى امر غير اصلي وكان المصنف لم يذكر المجاز شاملا لهذا المعنى لان الاخر
كذلك السلف لم يذكروه شاملا له على اختلاف عباراتهم وتقسيمهم المجاز الى ما هو راجع الى المعنى وما
هو راجع الى حكم الكلمة باعتبار زيادتها ما يطلق عليه المجاز كتقسيمهم المجاز الى اللغوي والعقلي فليس
هنا عهدة يحال بها على السلف سوى اطلاق المجاز ودامجا الا بناقش في الاصطلاح هذا كلام شرح
المفتاح وكلام شارح العلامة التفتازاني ايضا قريب الى هذا واقول حكم الشارح بان تقسيم المجاز
الى العقلي واللغوي انما هو بناء على ما قالوا ان المجاز العقلي انما هو محض تصرف العقل باسناد الفعل الى
ما يقتضيه العقل المحض بحيث لا يكون مخالفا للوضع واللغة اصلا في شرح المفتاح للسيد الشريف قدس
سره بعد قول المفتاح ان انبت لم يوضع للقادر ان قلت لا يحتاج الى بيان ان انبت لم يوضع
للقادر المختار لكون انبت الربيع مجازا عقليا اذ قد ثبت عند العقل ان الانبات لا يصدر
الا عن المختار فاذا اسند الى غيره فقد تعدى مكانه الاصلي بحكم العقل فيكون مجازا عقليا قطعا فان
فرض مع ذلك انه وضعه في الاوضاع قد يعتبر للمختار كان مجازا لغويا مع كونه مجازا عقليا اذ لا
منافاة بينهما قلت ان المجاز انما يثبت الى العقل اذا لم يكن هناك تصرف في امر لغوي الا ترى انهم جعلوا
المجاز العقلي مقابلا للغوي وايضا لا فايدة في اعتبار العقلي على حدة مع اندراجه في اللغوي هذا
كلام السيد قدس سره وفي شرح المفتاح للعلامة التفتازاني الاصطلاح جرى على جعل المجاز العقلي
مقابلا للغوي وان المخالف لوضع اللغة يسمى مجازا لغويا لا عقليا وان كان متعديا مكانه الاصلي
بحكم العقل ايضا هذا عبارة الشيخ للعلامة التفتازاني والشارحان قالا ذلك مطابقا للمفتاح

ونحن نقول ان المجاز العقلي ليس متحققا بهذا المعنى اصلا في انبت الربيع البقل ونظايره لان الفعل
الماخوذ في مفهومه على ما هو المشهور يقتضي القيام وكذا ان قلنا بان الهيئة تدل على قيام الفعل بالفاعل
كما يرام من كلام العلامة التفتازاني كما علمت عنه فيكون اسناد الانبات مخالفا للوضع فيبطل
المجاز العقلي راسا الا ان يقال المجاز العقلي يجامع مخالفة الوضع ونحن لا نكون تقسيم المجاز الى
العقلي واللغوي باعتبار ما يطلق عليه لفظ المجاز او باعتبار التعدي عن محله الاصلي ولو فرضنا
ان المجاز العقلي مما يخالف الوضع اولا لا يبقى للاحتمال الذي نسب اليه الشيخ عبد القاهر
من انبت الربيع البقل معناه انبت الله البقل كقولهم اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى محال
فانه داخل في الاسناد الى غيره ما هو له على ان هذا الاحتمال ليس فيه مدخل الاسناد كما فهم من كلام العلامة
التفتازاني فان المركب المجموع طرفيه وهيئته مع بقاء الكل كما له مستعمل في الشبه به الا ان يراد
بالمشبه المجموع المذكور لكن هذا خلاف الظاهر الا انه يندفع على هذا التقدير ما قلناه خلاف
المشهور من ان النسبة جزء لمعنى الفعل ثم ان هذا الاحتمال الذي قال العلامة التفتازاني انه بعيد
في غاية البعد اذ يلزم فيه مجاز ان لغويا الاول الاسناد الانبات الى غير ما هو له الا جعلناه مجازا
لغويا وان قلنا انه على تقدير عقلي يلزم مجاز عقلي ولغوي اعلم انا قد اوردنا تعريف المجاز الشامل
القسمين على ما نقلنا من علماء الاصول ونحن لا نحتاج في كلامهم جعل التقسيم باعتبار ما يطلق عليه المجاز
والمتعدي عن محله الاصلي ثم لو لم يقع من سلف علماء البيان يكون في كلامهم باعتبار ما
يطلق عليه المجاز او ما قلنا من المتعدي عن محله الاصلي الى غير محله الاصلي الثالث ان المجاز
يكون على اقسام منها اطلاق السبب على المسبب في المحصول الاسباب اربعة القابل
والصورة والفاعل والغاية مثال تسمية الشيء باسم قابله سال الوادي مثال التسمية
بالصورة تسمية اليد بالقدرة ومثال التسمية بالفاعل حقيقة او ظنا تسمية المطر بالسماء
ومثال التسمية بالغاية تسمية العنب بالخمر اقول لعله نظر الى معظم الاسباب فان الالات
بالحقيقة اكثر والظاهر ان الوادي فاعل لما سال والله وكذا تسمية القدرة صورة ونحوهما
من قبيل تسمية المحل باسم الحال والحال باسم المحل وان تسمية المطر بالسماء تسمية المعلول باسم

تسمية

المحل معده وكذا تسمية العنب خمراً فانه ليس علة لوجود الخمر فانه اريد بالخمر الحرارة العارضة على الكيفية العارضة للماء
العنب فهي ليست علة غائية وان اريد ذات ماء العنب فكذلك وهو ظاهر وبالعكس اي تسمية
السبب باسم المسبب نحو تسمية الضرب الشديد بالموت والضرب الشديد اما معد للموت او
مثله فنعلم ان السبب يعم الاربعة وغيرها وههنا تسمية الشيء باسم شبيهه نحو الاسد لزيد الشجاع لمشابهته للحيوان
المفترس وهو المستعار المجاز مرسل ان كانت العلاقة المصححة غير المشابهة بين المعنى المجازي والمعنى
الحقيقي والا فالاستعارة وهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي كالاسد في قولنا رايت
اسدا يرمي وكثيرا ما يطلق الاستعارة على فعل المتكلم اعني استعمال المشبه به في المشبه فيكون المتكلم مستعيرا
ولفظ المشبه به مستعارا فالضمير في قول المص وهو المستعار اما راجع الى التسمية او الى الشيء او
له وهو بعيد وعلى الثالث يكون المستعار بمعناه فان لفظ المشبه به مستعار اذ اللفظ بمنزلة
لباس طلب وعارية من المشبه به لاجل المشبه وعلى الرابع وهو اسم المسمى لاسباب الاستعار
كما قلنا وبضده اي تسمية الشيء بضده فان السيئة ضد القصاص اذ القصاص عدله فلا يكون سيئة وقد
سمى السيئة في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فكذا يسمى
اعتداء والجزء اي تسمية الشيء باسم جزئه كالعين للشخص الرقيب والعين جزء منه وذلك لان العين لما كانت
هي المقصودة في كون الشخص رقيبا كانها الشخص كله فلا بد في الجزء الذي يطلق على الكل ان يكون له
مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد به الكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد على الرقيب فان كان
منه وبالعكس يعني تسمية الشيء باسم كله كالاصابع في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق
لانه اريد بها الانامل وهي جزء من الاصابع والغرض منه المبالغة كانه جعل كل الاصبع في الاذن يسمع
شبه الصاعقة اقول اذا قال احد دخلت اصبعي في الدوات او في الفم لا يراد ادخال
الاصبع كما يقال فلان رجلي لا يراد جميع اجزاء الرجل وهو ظاهر مثلا اذا حلف احد ان يجعل
اصبعه في اذنه فاذا ادخل في الجملة حنث وما يؤول اي تسمية الشيء باسم ما يؤول ذلك الشيء اليه في الزمان المستقبل نحو اني اراني
اعصر خمرا اي عصيرا يؤول الى الخمر وما كان عليه نحو وآتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى

المجازی

قبل ذلك وكذا البحر المنقلب الماء يسمى ماء باعتبار الماضي فلا يتوهم ان هذا الايرد على
مذهب المعتزلة القائلين بصحة اطلاق اسم الفاعل بعد فناء المعنى وبالمحل وراى تسمية الشيء باسم الحال
كاطلاق الرواية على المزادة اي ظرف الماء الذي يستقى عليه على الرواية في الاصل اسم للبعير فاطلق
على الظرف المذكور وباحد جزئياته اي كتسمية الكلي باسم احد جزئياته كمن دخل بلدا وراى فيها كرما
كثيرا يقول كل اهل هذا البلد كريم او حسن الوجه كما اذا راى منهم كثيرا حسن الوجه وبالعكس
انتهى ولم يتعرض المص كاطلاق الانسان على زيد وبالمتعلق كتسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية
المعلوم علما وبالعكس كتسمية التقية تصديقا ولم يتعرض المص العكس قال المص في النهاية قسم اخر
الاول تسمية الامكان بالوجود كما يقال للخمر في الدن انه مسكر الثاني فيما اذا ترك اهل العرف
استعمال اللفظ فيما كانوا يستعملون كالدابة في الحمار فانه مجاز وتسمية اللفظ الدال على الكل كليا
وتسمية المعنى مركبا ومفردا وامثال ذلك يمكن ارجاعه الى ما ذكر وتمكن حيلها فيهما كان تسمية الخمر في
الدن مسكرا يمكن جعله داخلا فيما ترك اليه قال العلماء العربية ان عدم العلاقة قد ترتقى الى خمس وعشرين
ومقصود هم الاشارة على وجه كلي الى اقسام العلاقة لسائر عليها وذلك لان العلاقة يجب
ان يكون مما اعتبرت العرب نوعها فلا يشترط عنهم النقل في كل جزئي من الجزئيات لان علماء العربية
كانوا يتوقفون في الاطلاق المجازي على ان يعلم العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان
يسمع جزئياتها مثلا لك ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب ولا يجب ان
يسمع اطلاق الغيث على النبات وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي الشخصي اعلم
ان ابن الحاجب في مختصره حصر العلاقة في خمسة وفي الشرح العضدي وجه الضبط انه لما
بين ذاتيهما اتصال اولا والاول المجاورة والثاني اما ان يكون للذات اولا والاول وصفان
بينهما تقدم وتأخر اذ لو اجتمعا يلزم خلاف الغرض فان استعمل المتقدم للمتأخر فالكون عليها
او بالعكس فالاول اليهما والثاني امران لا اتصال بينهما بالذات ولا هما في محل واحد فان
لم يكن لهما حال كان فيها فلا علاقة قطعا فتلك الحال اما محسوسة وهو الشكل او غيرها وهو
الصفة اقول العلاقة بين اللفظ والمعنى مثل الاصوات وعدلولاتها ليست داخلة في او لم

٦٢

صورة لم

فيخصر اقول من الحكمة السادس من الابحاث التي لا يشترط فيه اي في المجاز النقل من اهل اللغة بخصوصه
بل يكفي النقل كليا بان ينقل نوع العلاقة كما نقلنا اذ لو احتاج المجاز الى النقل بخصوصه لما احتاج
الى النظر في العلاقة لكنه يحتاج الى النظر الى العلاقة واليه اشار المص بقوله للافتقار الى النظر
في العلاقة وتلخيصه ان العلاقة في المجاز مما يحتاج في استخراجها الى تدقيق النظر وما يكون نقليا لا حاجة
الى دقيق النظر واجاب عن هذا صاحب المحصول بان الاحتياج الى الدقة في الاستخراج جهات حسن
المجاز لا العلاقة ووجه انها يحتاج ايضا ولان اعادة اللفظ تابعة لاعادة المعنى والا لم يحصل المبالغة
هذا دليل ثان على انه لا يحتاج الى النقل بخصوصه وذلك في صورة الاستعارة لان في كل مجاز لغوي يعني
للمستعار لاداة واحدة لانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الشجاع فالغرض التعظيم وهو باعارة
المعنى واعارة المعنى يحصل بمجرد قصد المبالغة فلا يتوقف على السمع واجاب صاحب المحصول بان هذه
الاعارة ليس امرا حقيقيا بل امر تقديري فلم لا يجوز ان يمنع الواضع في بعض المواضع دون البعض
اقول كلام المستدل يدل على نفي الوضع الشخصي بان لا يكون الاسد موضوعا للرجل الشجاع فانه لو كان
موضوعا لما استفاد به التعظيم ومراد من قال انه يكفي انه لا يحتاج الى النقل بخصوصه بل يكفي الوضع النوعي والعلم
بنوع العلاقة لا بخصوصها بان يحتاج ان يعلم بان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب لا ان يعلم انهم
يطلقون اسم الغيث فلو فرضنا انه لا يلزم نفي المبالغة وهو ظاهر فلا منافاة ولنعلم بان الكلام الذي علمه
والوقف فيه لم يستعملها اللغويون في معانيها هذا دليل ثالث على ان المجاز لا يحتاج الى النقل بخصوصه تحرره لو
كان النقل في خصوص كل لفظ مجازي معتبرا لكان نقل الصلوة الى الاركان المخصوصة ماخوذا من اللغة وكنا
اصطلاحات العلماء مع انا نعلم يقينا خلاف ذلك اقول لعل قول المص هذا مبني على زعم ان المنقولات الوضعية
فلا يصح كلامه لانها حقائق ودعوى ان المنقولات الشرعية مجازات لغوية كما مر واما في المنقولات الوضعية فلا يصح
كلامه لانها حقائق ودعوى ان المنقولات الشرعية مجازات لغوية منظور فيها وانما حملنا كلام المص على هذا بناء
على فهم من ظاهر كلام المحصول ولا يبعد ان يحمل كلام المص على استعمال المنقولات الشرعية والوضعية بعد النقل في المعنى
المجازي احتجوا بانه يخرج القران عن كونه عربيا احتج من قال ان المجاز يحتاج الى النقل من اهل اللغة بانه لولا
لخرج القران عن كونه عربيا فان المجازات الواقعة في القران لا يكون من موضع اهل اللغة حيث لا يحتاج الى النقل

اهل اللغة حيث لا يحتاج الى النقل منهم والعلم بالوضع اقول الاستدلال بان المجاز الواقع في القران لو لم يكن
من موضوعات العرب لكان القران مشتملا على ما لم يوضع في لغة العرب اصلا فذلك يخرج القران عن كونه
عربيا باطل من وجهين الاول ان الخصم قائل بالوضع النوعي كما اشرنا اليه والوضع النوعي لو لم يخرج
من الاسماء وكل المركبات عن الوضع مع وقوعها في القران وهذا يأتي في كلام المص والثاني ان القران
عربي اما باعتبار الغالب او باعتبار الاسلوب والا فالقران مشتمل على ما لم يكن عربيا مع ان نفيها وتنبيها
من الشرع ظاهر كما اشرنا وكذا اعلام الانبياء كابراهيم ويوسف مع ان اغلب اسماء الانبياء عجمية والتفات
بين العلم وساير الالفاظ في وقوعها في القران واخراج القران عن كونها عربيا بجميع اجزائه منقوض بالاسم
ان يقال الاستدلال انما هو بكثرة المجاز كما ان المص استدل بكثرة المنقولات الشرعية فيما تاملت وشايع
كالغير الانسان اي لو لم يكن الوضع في المجاز بخصوصها بتعيين اللغة والعلم به تقليبا لما امتنع اطلاق النخلة على غير
الانسان فان العلم بالوضع النوعي حاصل وكذا الابن للاب وبالعكس وكذا الشبكة للصيد اي لا يطلق الشبكة على
الصيد مع علاقة المجاورة وغيرها واعلم ان المجاز له اسباب من المتصف والمبالغات واساليب الكلام والعلاقة
مصحح لا موجب وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه فانه ربما كان المانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من
المقتضي والتخلف لمانع من المقتضي جائز كذا في الشرح العضدي اقول فيه بحث لان الغرض ان اللفظ موضوع
لمعنى يكون بينه وبين معنى المطابقي علاقة وهذا هو القدر المعلوم من وضع المجاز فلو صح ذلك يلزم ان يكون الاب
موضوعا للابن لتحقق العلاقة ويمكن ان يجاب بوجه اخر وهو انه لا يلزم استعمال اللفظ في كل ما وضع له والنظائر في
الالفاظ والجواب انا نختار ان الوضع النوعي متحقق في المجاز كما فصلناه ونقول ان تلك الالفاظ مجازات لغوية
واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي والمناسبة في الاكثر ظاهر وفي المجاز الزيادة
والنقصان ايضا يتحقق المناسبة بربط السوال القرينة لوسط اهلها ونفي المثل عن المثل كذلك مع اعطاء الكلام حسن
اي العلم بنوع العلاقة ونوع الوضع الكلي وصف القانون بالكلي لزيادة التاكيد لان العلم بالوضع كلي في
التجوز مطلق لا بخصوص الاذن مع وجود العلاقة اقول ان دعوى ان المجاز لا يكون متحققا باعتبار خصوص المادة
مطلقا منظور فيه فان الرحم منقول من مطلق رقة القلب الى خصوص ذات الله لان رقة القلب ممتنع عليه تعالى يجوز
الاطلاق على غير الانسان يقال ان خصوص المادة ليس بشرط وامتناع الاستعمال فيما نقلتموه للنص على عدم

خلاصة الجواب ان الواضع حين وضع لفظ الشبكة لمعناه وكل ما له دل علاقة بمعناه ما اشتهر من قوله كلها
علاقة الصيد وكذا اعرض معنى النخلة غير الانسان الطويل البحث السابع من الابحاث التسع الحقيقة لا يستلزم المجاز لان اللفظ بعد
الوضع وقبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا مجازا لخروجه عن حديهما اذ لا يتناوله حدهما وهو المستعمل
ثم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره ونعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع
فهذا متفق عليه واما عكسه وهو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له
اصلا فقد اختلف فيه والمص اختار ان المجاز لا يستلزم الحقيقة فقال والحق العكس ايضا اي المجاز لا يستلزم
الحقيقة فان المجاز يتوقف على الوضع السابق واما الاستعمال فيه فلا وهو اي اللفظ حال الوضع وبعد الوضع
قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا اقول وكذا المستعمل احتاج الى ان يطلعك في المعنى المجازي باعتبار التركيب
مع ان دلالة المركب عقلي عند كثير من الاصوليين وايضا قولهم انبت الربيع البقل اذ كان مجازا عقليا
غير منقول على اعتقادهم عن اللفظ الموضوع لمعنى آخر اولا فلا يستلزم المجاز الوضع لكن البحث في هذا المقام
في ان المجاز اللغوي هل يستلزم الحقيقة ام لا فلا يتوجه ذلك لا يقال ان اللفظ الموضوع واضعه اذا قال هذا
اللفظ موضوع لهذا المعنى فقد استعمل اللفظ في نفس الكلمة فكل وضع يستلزم استعمالا حين الاخبار عن اللفظ
بانه موضوع لانا نقول ان اللفظ لو سلم ان له وضعا لنفسه ووضعا لمعناه فح نقول يمكن المجاز باعتبار المعنى الآخر
من غير حقيقة وايضا الواضع اذا قال في الوضع النوعي كلما هو على وزن فاعل او مفعول مثلا موضوع لكذا
اذا وضع ولم يقل لاحد يتحقق الوضع ولا يتحقق الحقيقة والمجاز احتج القائلون بلزوم الحقيقة للمجاز بانه لو لم يستلزم
المجاز الحقيقة لعرى الوضع عن الفايدة وانه غير جائز لكونه عبثا بيانه ان فايدة وضع اللفظ لمعنى انما هو لافادة
المعاني المركبة واذا لم يستعمل ما وضع في التركيب ما انتفت فايدة كذا في الشرح العضدي ويفهم منه ان اللفظ الموضوع
لا يستعمل الا في المركب واقول فيه ان اسماء الله تعالى يطلق للذكر ويستعمل فيه وقد يجاب عن الدليل المذكور بان الفايدة
لا ينحصر فيما ذكر من الاستعمال فان صحة التجوز لا يناسبه فايدة ثم يلزم اللازم وهو عدم ترتب الفايدة اذ لا كلام في قصد
فايدة يترتب عليه اقول اذا كان الواضع هو الله تعالى كما يشعر به قول المستدل يلزم ان يكون عبثا لا يناسب جلاله سبحانه وايضا
ضبط اللفظ من الازل الى اليوم لم يستعمل في معنى حقيقي غير معقول فدعوى ان المجاز ينفك عن الحقيقة غير مسلم ولان اراد الممكن

العلم والاحتمال فهو شي آخر الى ان يقال هذا الكلام فيما اذا وضعنا لفظا واستعملناه في معناه المجازي والعقل
ليس مع هذا وايضا يلزم من الدليل استلزام الوضع الاستعمال والالوى عن الفايدة قال ابن الحاجب ان لنا
ولنا من الثاني لو قيل له لكان قويا وذلك انه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو
رحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه لغيره وقولهم رحمن اليمامة لعنت مردود وكذا نحو عسى وحبذا من الافعال التي
لم تستعمل لزمان معين فان قيل المجاز لغة قد يحجر شرعا وعرفا قلنا المراد العدم في الجملة وقد ثبت اقول الدرس في ان
الرحمن يطلق على الله حقيقة وكذا حبذا في معناه فلا فايدة في الاستدلال بهما على انه قد قلنا انه لا يمكن الحكم بعدم
استعمال الرحمن من ابتدا خلق العالم الى اليوم في غيره تعالى الا ان يكتفى بمجرد الظن او يقال الكلام قبل الشهرة فانه
كان مجازا غير مستلزم للحقيقة واقول يمكن ان يكون اطلاق الرحمن عليه تعالى بمعنى ذو الرحمة والمنع الشرعي من الاطلاق
الرحمن على غيره والمص اشار الى دفع ما استدلوا بقوله وفايدة المجاز اما عدوه اللفظ واذا كان للمجاز فايدة
فيوضع اللفظ لمعنى ويترك استعماله في معناه بل يستعمل في غيره للخفة ومثل التعبير عن الابلاج المبس بانه كالسك
في انه احسن من التعبير الاول والتعبير عن قد الحبيب بلطفه او لفوايد البديع كالسجع نحو حمار ثرثار كلام
لمد ثرثار وكالمقابلة نحو الحدث للاشهب ادهم ولو قلت الفات المقابلة والمطابقة كلما في قلبي ما هوا
لك معنى ولو قلت ازداد هواي لم يكن طباق وكالمجانسة مثل سبع سباع ولو قلت بحجان لم يكن
مجانسة وكالوزن مثل عارضنا اصلا فقلنا الموليوس حتى بدى الاحوان الاشنب لو قال الاحوان الا
لم يصح الروي او لطلب التعظيم نحو السلام على المجلس العالي او التحقير السلام على مجلس الجهل او للمبالغة نحو زيد عدل
فان اطلاق العدل ابلغ من العادل فان رايت اسدا ابلغ من رايت بطلا كالاسد وفيه
نظر لان زيادة البيان المفهوم من المجاز قد يكون لتقوية الحال المذكور كقولك رايت اسدا وقد يكون لتقوية الذكر كالمجاز
الذي يذكر للتوكيد او لتلطيف الكلام في المحصول واما لتلطيف الكلام فهو ان النفس اذا وقفت على كلام ملو
وقفت على تمام المقصود لم يبق لها شوق اليه اصلا لان الشوق هو لاجل الحصول وتحصيل الحاصل
لم يقف على شي منه لا يحصل له شوق اليه فاذا اعرف من بعض الوجوه دون بعض العقد المعلوم تشوقه
العقد الغير المعلوم فيحصل له بسبب العلم بالقدر المعلوم لذة وبسبب حرمانه الم فيحصل لذات والام
متعاقبة واللذات اذا حصلت عقيب الالم كانت اقوى وشعور النفس بها تم اذا اعرفت هذا فنقول

اذا اعبر عن الشي باللفظ الدال عليه على سبيل الحقيقة حصل كمال العلم به فلا يحصل اللذة واما اذا اعبر بلوازمه
الخارجية عرف على سبيل الكمال فيحصل الحالة المذكورة التي هي كالدغدغة النفسانية فلاجل هذا كان التعبير
عن المعاني بالعبارات المجازية الذ من التعبير عنها بالالفاظ الحقيقية والاحصل كلام المحصول اشار المص بقوله لحصول
شوق النفس لا لطلب الكمال بعد العلم الاجمالي البحث الثاني من التسع في وقوعه اي المجاز في اللغة خلافا لابي
اسحق الاسفرايني لنا استعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير اي المجاز كثير وكان الاولى تقديم هذا البحث
على الابحاث المتقدمة لكن لما كان هذا البحث ساقطا عن درجة الاعتبار اخره احتج المخالف بان المجاز يخل بالفهم
لتردد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازي وهو يوجب خلاف غرض وضع اللفظ والافادة والاستفادة والجواب
ان المعنى المجازي لا يوجب خللا في الفهم لان المجاز ان استعمل مع القرينة فلا خلل لتعيين المقصود وان لم يكن مع القرينة
ينتقل الذهن الى غير المقصود فلا تردد واذا لم يقصد المعنى المجازي بلا قرينة ولا اخلال في الفهم مع القرينة ووقوعه ايضا في
القرآن خلافا للظاهرية يدل عليه اي على وقوع المجاز في القرآن قوله تعالى يريد ان ينقض شبه اشراف الجدار على السقوط
بالارادة المختصة بذوات الانفس وفيه استعارة واسال القرية اي اهل القرية فيه نقصان وجاء ربك اي
حكم ربك فيه ايضا نقصان ويمكن ان يوجه بوجه آخر تجري باعيننا بمنظر منا والسماء بنيناها بايد خلقنا بقدرتنا وغير ذلك نحو
قوله تعالى ليس كمثله شي واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الله يستهزئ بهم الله نور السموات كلما اوقدوا
نارا محا بلغت في الكثرة حدا يفيد الجزم بوجوده ولا يفيد تم التمحل في صورة معدودة ان امكن واحتج المخالف بان المجاز
كذب لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا لصدق النفي والاثبات واذا ثبت انه كذب فلا يقع في القرآن
اجماعا والجواب انما يصدق النفي وهو للحقيقة وانما يلزم الكذب في الاثبات لو كان هو ايضا للحقيقة وليس كذلك فان الاثبات انما
هو للمعنى المجازي اقول دعوى ان الكذب ليس في القرآن اجماعا غلط اذ القرآن مشتمل على كثير من اقوال ابليس ومن فرعون وهامان
من المردودين فلا باس لو كان مشتملا على الكذب المنقول عنهم والاجماع الواقع في ان القرآن لا يشتمل على الكذب ان ما اخبر الله
عنه ليس بكذب واحتج المخالف ايضا بان وجود المجاز في القرآن يستلزم ان يكون الباري تعالى متجوزا واللازم باطل اما الملازمة
فلان من قام به الفعل يجب ان يشتق له من اسم الفاعل واما بطلان اللازم فلامتناع اطلاق المتجوز عليه اتفاقا اقول
لا يلزم من وقوع المجاز في القرآن ان يكون المتجوز هو الله لاحتمال ان يكون المجاز منقولا وهذا كما يقال ان القرآن لو اشتمل على الكذب
المنقول يلزم ان يكون الله تعالى كاذبا واجاب المص عن ذلك بقوله ولا يلزم الاشتقاق اسم الفاعل له تعالى كما في الانواع الزواج هذا

هذا بناء على مذهب المص ان قيام المعنى لا يلزم اشتقاق اسم الفاعل منه والمستدل انما الزم الاشاعرة قولهم بوجوب اشتقاق
اسم الفاعل في محل قيام المبدا به ثم الجواب ان هذا المنع ليس لغويا انما هو للمانع الشرعي لانه لا يصح لو كان
الله تعالى يستعمل المجاز ومتجوز لوجه فلعله لازم ليس بباطل والى هذا الجواب اشار المص بقوله لان اسماء الله تعالى توقيفية بحيث توقف
على اذن الشارع والمعرب في القرآن فان المشكاة الواقع في القرآن هندية وكذا السجيل والاستبرق فارسية و
القسطاس رومية اختلفوا في ان القرآن هل يشتمل على لفظ غير عربي ام لا الاكثرون على المنع واختار المص وجوده
فيه لما روي عن ابن عباس وعكرمة ان القرآن فيه الفاظ معربة والدليل على وقوعه ووقوع الالفاظ المذكورة في القرآن
والاكثرون اجابوا عن ذلك بانه يحتمل ان يكون مما اتفق فيه اللغات كالصابون والتنور ورد بان هذا الاحتمال
بعيد لا يدفع الظن لو توقع في الشرح العضدي ان اجماع اهل العربية ان نحو ابراهيم منع صرفه للعجمة والتعريف يوضح ما ذكرنا
من وقوع المعرب في القرآن وجعل الاعلام من المعرب وقد نوقش فيه اقول دليل الخصم ما ورد في نفي الاعجمية في الشرع
ان لا يكون القرآن عربيا وهو يدل على نفي الاعلام فان مقصد المستدل ان القرآن لو اشتمل على لفظ اعجمي لا يصح ان
يقال كل لفظ من الفاظ القرآن عربية وهذا مشترك بين العلم وغيره بلا تفاوت ثم استعمال الاعلام مما لا يختص بها
يخرج اللغة عن كونها لغة خاصا ولا يتى تابيد ان يتكلم بالعجمي مثلا الا انه هذا اينا قض ما قال المص في ان الصلوة والصوم
مجاز لغوي والا يلزم ان لا يكون القرآن عربيا ويمكن ان يقال هذه الالفاظ قليلة بخلاف المنقولات الشرعية وفيها
اذا اعتبرنا الاعلام الاعجمية لانه ان المنقولات الشرعية اكثر الا ان يفرق بحسب العادة كما اشرنا ويحتمل بعيدا ان يقال بان
قول المص والمعرب في القرآن جواب آخر عن الدليل المذكور وهو ان المعرب في القرآن واقع مع ان المعرب على
صيغة الفاعل لا يطلق عليه تعالى فكذا المجاز البحث التاسع من الابحاث التسعة المذكورة في الفصل السابع في تحقيقه
والمجاز في انه اي المجاز خلاف الاصل اي الراجح والاولى وان لم يكن المجاز مرجوحا لكان مساويا في الدرجة او
راجحا لما حصل التفاهم للتخاطب لتردد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازي اقول غاية ما لزم ان يكون المجاز مثل المشترك فكل ما تكلم
فيه يقول هناك واللازم تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه حاصل الدليل ان اللفظ بلا قرينة لا يحمل على المجاز فيكون راجحا
وكذا لا يحمل على الحقيقة والمجاز والا لكان اللفظ مشتركا وهو باطل فتعين الحمل على الحقيقة فيكون هو الاصل والراجح واليه اشار بقوله
ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع وهو باطل فتعين حمله على الحقيقة فيكون اصلا والا لزم اهماله اي اهمال اللفظ او لم يقصد معنى
ولتوقفه اي المجاز على وضع سابق ونقل وعلاقة هي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له والمتوقف على الاول فقط اولى مما يتوقف

عليه على غيره اذ المعلوم ان الذي يتوقف على شيء واحد يكون اكثر وقوعا مما يتوقف على اكثر وفيه بحث لانه لا يلزم من قلة العلة
كثرة وجود المعلول ولك ان تدعي انا لا نريد بالاولوية الا انه اقرب الى الفهم لعدم احتياجه الى العلل الكثيرة والوجه الثامن
الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح المراد بالحقيقة المرجوحة قيل ان يهجر بالكلية وبالمجاز الراجح المجاز قيل ان يبلغ شهرته الى حد الحقيقة قال
المص في النهاية الحقيقة قد يهجر ويكثر استعمال المجاز الى حد يحصل التساوي فيصير الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية اذا عرفت هذا
فاذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة الى المرجح لا حد المجاز والمجاز الراجح الغالب عن كونه حقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة اولى عملا بالاصل
وقال ابو يوسف المجاز اولى عملا بالراجح وقيل بالتعارض لوجود وجه الرجحان في كل منهما والمرجح باعتبارين فيحصل
التعادل والى هذا اشار المص بقوله والوجه التوقف والحمل ان يكون التوقف في الحقيقة وعلى الاول لا يكون الحقيقة ادا في المجاز
كليا والحق ان يقال اللفظ اذا اطلق بلا قرينة فان كان احد المعنيين من الحقيقي والمجازي مفهوما والآخر غير مفهوم فهو حقيقة
وما لم يفهم مجاز وان كانا في مرتبة واحدة يلزم ان يكون المعنى المجازي مفهوما بلا قرينة الا ان يحمل الشهرة المبلغة لانها بمنزلة قرينة
ويحتمل ان يكون حقيقة ايضا فلا تحقق والمجاز الراجح ويمكن ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين وهذا الاشتراك
وقوعه او لا معنى واحد باعتبار وضعين كالصلوة فانه مجاز في الدعاء حال التي طلب بالشرع وحقيقة في الاركان وبالعكس حال
التي طلب باللغة وهو باعتبار وضع واحد وذلك ظاهر قال صاحب المحصول في كتاب البرهان لا يلزم منه ان يكون اللفظ
باعتبار وضع واحد حقيقة ومجازا كما يجي وقد يغلب الحقيقة مجازا عرفيا لقلة استعمالها كما قال المص في الدعاء فانه كان اولا
مجازا ثم بالشهرة صارت حقيقة وصارت في المعنى الاول مجازا والمجاز حقيقة عرفية بكثرة اي كثرة استعماله كالمنقولات
الشرعية فانها كانت اولا مجازات ثم بالشهرة صارت حقايق هذا ان اريد بالعرف ما يعم عرف الشرع والاصطلاحات ت
العلمية وفيما اذا كان مجازا اولا ثم صار حقيقة الفصل الثامن من الفصول العشرة في تعارض الاحوال وهي الى التعارض عشرة
اوجه واقوى من خمس هي الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص وفي التعميم والتاخير فانه اذا افرض في الكلام تقديم وتاخير
كان المراد معنى آخر كما اورد كما اذا قيل عرضت الناقة على الحوض الى العشرة فالاول منها التعارض بين الاشتراك والمجاز وبين
الاشتراك والنقل وبين الاشتراك والاضمار وبين الاشتراك والتخصيص فيكون اربعة والاخير التعارض بين النقل والثلاثة فيكون ثلاثة
والثالث التعارض بين المجاز وبين الباقيين الرابع بين الاضمار والتخصيص فيكون واحدا فيكون المجموع عشرة واعلم انا اذا خصصنا
الاشتراك بتعدد الوضع بين اقسام لكن لا بد من بيان التعارض بينها وهي الاقسام المذكورة كالضماير واسماء الاشارة والافعال باعتبار
نسبها الا الى فاعلها ولعل المص حيث لم يذكر قيد في الضماير واسماء الاشارة ونظايرها الى المشترك اراد بالمشترك اعم ما هو حقيقة او حكما كلي

٦٦

كي يبطل كثير عن الادلة التي تستدل بها في اكثر بالمجاز بالنسبة الى الاشتراك ونظايرها الحق المجاز بالنقصان في اقسام المجاز كما عد المص في النهاية
يحصل الاضمار مقابلا للمجاز غير ملايم قلت الاضمار يحتمل على غير صورة المجاز كثير الكلمة في قدمت المبتداء اذ ليس كل حذف مجازا والعلم
ان المجاز بالنقصان حذف ثم التخصيص يمكن ان يعم على النسخ لان صاحب المحصول صرح بان النسخ تخصيص في الازمان كما يجي كان التخصيص
اخراج بعض الافراد ويمكن ان يقال ان التعارض لا يكون بين النسخ والمجاز مثلا فان النسخ لا يتحقق الا بدليل قوي والاطلاق
المجاز في الاحكام المذكورة فيما بعد اما باعتبار المجاز اللغوي فيبقى المجاز القطع وان حملناه بالمعنى الاعم يكون اطلاق المجاز
بالمعنى المجازي بلا قرينة ولا يكون علة تنسخ ما مضى من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة وغيره من المباحث فانها مخصوص بالمجاز اللغوي
وايضا التخصيص على ما ذهب اليه الجمهور داخل في المجاز خلافا للحنابلة فلا يرتفع التعارض الى العشرة لكن المص لما تبع اثر
المحصول لم يعد التخصيص من المجاز او نظرا لكثرة احكام اختلاف فافرزه عن المجاز وصاحب المحصول اختار قول ابي الحسن البصري وهو ان قرينة
المخصصة ان استقلت بنفسها صار مجازا او لا فلا تقريره ان القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية ولفظية اما العقلية كالدليل
الدال على ان غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات واما اللفظية فيجوز ان يقول المتكلم بالعام اردت البعض الفلاني
وفي هذين القسمين يكون العموم مجازا والدليل عليه ان اللفظ موضوع في اللغة للاستغراق فاذا استعمل هو بعينه في البعض
فقد صار اللفظ في غير مسماه لقرينة مخصصة وذلك هو المجاز نعم صاحب المحصول قال في كتابه المسمى بالبرهان الذي راه جمع
الحقيقة والمجاز في لفظ العام المخصص لان تناوله للبقية المسمى لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة التناول واختصاصه بها او قصوره
عما عداه جهة التجوز فاللفظ حقيقة في تناول البقية مجاز في الاختصاص في الشرح العضدي العام اذا خص اريد به الباقي
فهو مجاز ام حقيقة الجمهور على انه مجاز لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف اما الملازمة فلانه
للعموم حقيقة والبعض مخالف له والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما بطلان اللازم فلان الوضع
وقع في مثله وايضا لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر الخصوص مع القرينة وان كان
ظاهرا في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك اقول لو صح الدليل المذكور لكان قولنا حيوان ناطق انسان مجازا وكذا كل
لفظ دال على معنى بالوضع فهو كلام في الترم لا يرضون بالمجاز في امثاله وان قالوا ان العام مستعمل في معناه وكذا الخاص فيحصل الاختصاص
الغالب او هو معنى المركب وذلك حق بظلام الحنابلة قريب الى الصواب قلت الخنابلة يستبق من العام الفهم معناه بلا قرينة وهذا علامة الحقيقة
وكيف الارادة لا يخص العام معلوم دون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم الارادة المخرج كذا في الشرح العضدي اقول ان تقرر بالقرينة عدم ارادة
المخرج فقد تعين عدم استعمال اللفظ في معناه فلا يكون حقيقة الا التي ان بقي العام محمولا في معناه الخاص في معناه والشاهد عليه ان اللفظ

[illegible]

الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة فيتعين الحقيقة الواحدة يمكن ان يتعين المراد لاحتمال المجاز والاضمار والتخصيص وانما ذكر النقل مع
ان النقل ايضا لا يستلزم تعدد الحقيقة لانا قلنا ان اللفظ المنقول يختلف باعتبار التخاطب فيتحقق النقصان ايضا مع انتفاء المجاز
والاضمار يكون المراد ذلك الحقيقة فيتعين المراد ايضا تفصيله ان الاشتراك والنقل اذا انتفيا في موضع يستعمل فيتعين الحكم الواحد
فيه واذا انتفى المجاز والاضمار يتعين المراد ايضا ومع انتفاء التخصيص يكون المراد كل ما يتناوله فيحصل كال المقصود من غير مزاحمة
الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار فيتعين المراد من غير نقصان اقول قد سبق ان التخصيص لا يوجب في مثل كل حيوان ناطق
نقصانا في المعنى وكون الجمع مجازا وايضا انتفاء الاقسام الخمسة لا يوجب تعيين المراد كما ان المجاز يطلق على معنيين احدهما ذكر
الاسم الذي هو كلمة يتغير حكم اعرابها بسبب زيادة او نقصان او نقل الاعراب المتغير وكذا في المحصول والنهاية وقوله قوم واسأل القرية
وليس كلمة من القسم الثاني كذا ذكره العلامة التفتازاني في شرح الشرح العضدي فلا تيم في تعيين المعنى لانا نقول قال العلامة التفتازاني المجاز
يطلق بحسب الاشتراك على ما يتغير على كلمة تغير حكم اعرابها بسبب زيادة او على نقل الاعراب المتغير هذا باعتباره فلا يتم الاطلاق الا ارادة المتغير
فان استعمال المشترك في معنييه وهو على تقدير صحته بعيد جدا والمشترك كما يراد به يطلق عليه لفظ المجاز وايضا لا بد من التقديم
والتاخير على تقدير انتفاء الاقسام الخمسة لو جوزنا التقديم والتاخير في الكلام لا يتعين المراد كذا قال في شرح المواقف اقول في بحث
اذا التقديم والتاخير يرجع الى المجاز مثلا اذا قلنا عرضت الناقة على الحوض المقصود عرضت الحوض على الناقة ويكون المركب مستعملا في
معناه وايضا اللفظ المستعمل اذا استعمل في غير ما وضع له غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى الكتاب بين يديك فان لفظ الفرس قد
استعمل في غير ما وضع له وليس حقيقة لانه ليس استعمالا فيما وضع له كما انه ليس مجازا لانه ليس لعلاقة على ما صرح به العلامة التفتازاني في
المطول فاذا جوزنا على تقدير انتفاء الاحتمالات الخمس ان يكون اللفظ غلطا كما يقع من المصنفين كثيرا سهوا من القلم فلا يصح
ان يقال يتعين المراد بانتفاء الاحتمالات الخمس الا انه لما لم يكن معتدا به لم يعتبره واعلم ان المقصود المقصود في هذا المقام اثبات
ان الاضمار وغيره مما يوجب اختلالا في فهم مقصود المتكلم وقوله فان مع انتفاء الاشتراك كما بيان الى عدم الاشتراك له مدخل
في فهم المقصود فيكون وجوده مخلا ومزاحما وكذا باقي الاقسام الخمس فالمزاحمات قد يكون بعضها مزاحما للبعض مثل تعارض
الاشتراك والمجاز او تعارض الاضمار والنقل ونظاير ذلك التعارض الاول من العشرة فاذا وقع التعارض بين المجاز والاشتراك ك
فالمجاز اولى لكثرته اقول لانم ان المجاز اكثر من الاشتراك فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه ونفس اللفظ او في حكم
المشترك على ما قال النحاة من حرف وضرب فعل اي اسم لما للذي حرف وايضا اسماء الاشارة والموصولات والضماير والفعل
المستقبل والامر وكذا الفعل الماضي اذا دخل عليه حرف الاستفهام مثل هل ضربت فان ضرب حينئذ في الانشاء فيكون مشتركا بين الاخبار

[illegible]

٦٧

بين الاخبار والانشاء والحروف مطلقا ان قلت الاشتراك بحسب الوضع اغلب والمجاز باعتبار الدوران اغلب
قلت لانم ذلك في الشرح العضدي اذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا او مشتركا كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة
في الوطي مجازا في العقد وان يكون مشتركا بينهما فالمجاز اقرب فيحمل عليه وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد الاشتراك
وفوايد المجاز الاول مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة
عليه ودونها على الحقيقة ومنها انه يودي الى مستبعد من ضد او نقيض اذ حمل على غير المراد مثل لا يطلق في القرء
والمراد الحيض فيفهم منه الطهر فيفهم جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد او وجوبه وهو ضد المراد وذلك بناء على ان النهي
عن الشي امر بضده ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة الثاني فوايد المجاز فمنها انه
اغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق الفرد بالاعم الاغلب ومنها فوايد المجاز التي مرت الاشارة اليها
اقول الاستقراء الذي يدعيه ممنوع كما قلنا وايضا لو صح ان المظنون الحاق الفرد بالاعم الاغلب لبطل ما قال في الشرح
العضدي من ان الاطراد ليس علامة الحقيقة فان الاسد مطرد في الرجل الشجاع وليس بحقيقة واذا تحقق الالحاق بالفرد
الاعم الاغلب يحصل الاشكال لان الاطراد يتحقق في الحقيقة اكثر من المجاز وكذا ساير علامات الحقيقة والمجاز ثم بلا ٢
اشكال كما مرت الاشارة اليه على ان الحمل على الضد يجري في المجاز ايضا وكذا النقيض على انا نقول انما
يلزم لو استعمل المشترك بلا قرينة دالة على المقصود كما في المجاز اما اذا استعمل مع القرينة فلا يلزم الاختلال
بالفهم ولا يودي الى الضد الى غير ذلك واحتياج المشترك الى قرينتين ممنوع لان القرينة الواحدة اذا دلت
على عدم ارادة المعنى الآخر يكفي في المقصود ولو سلم يقول القرينتان لاجل افادة المعنيين واذا اريد من
المجاز معنيان يكون لقرينتين ويحصل الفايدة اما مع القرينة فالمجاز والا فلا بد منها فالحقيقة فيه لا اشتباه
في فهم المعنى المجازي لانه لا يخلو عن حالين اما ان يكون مع القرينة فيتعين المعنى المجازي واما ان يكون بدون القرينة
فيتعين الحقيقة بخلاف الاشتراك فان النفس تتردد في فهم معناه اقول فيه بحث فان الحقيقة المرجوحة على مذهب المص
يبقى نقضا كالمجاز الراجح وايضا المشترك ان استعمل في احد معانيه لا بد من القرينة فلا توقف وايضا اذا اريد
الاجمال يصح اطلاق المشترك للاجمال كما مر فلا يتردد النفس فيه فهو من الفوايد التي تفوت في المجاز في الشرح العضدي
قد عورض من رجح المجاز على الاشتراك بالنوعين من رجح الاشتراك بنوعين مثلهما فوايد الاشتراك فمنها الاطراد فلا يضطرب
بخلاف المجاز فقد لا يطرد ومنها الاشتقاق من المشترك باعتبار المعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها صحة المجاز

فيها فيكثر الفوائد المطلوبة من المجاز والثاني خلو الاشتراك عن مفاسد المجاز فمنها انه يستغني عن العلاقة بل يكفي
فيه الوضعان والمجاز يحتاج الى الوضعين والعلاقة والاقل مقدمات اكثر وقوعا ومنها انه يستغني عن الحقيقة اذ
كل حقيقة مستقل بالوضع له ابتداء والاصل اولى بالاثبات ومنها انه يستغني عن مخالفة الظاهر لانه ظاهر
في معنييه والمجاز مخالف الحقيقة وهي الظاهر ومنها انه يستغني عن الغلط عند عدم القرينة والمجاز محوج الى
الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على مراده بخلاف المشترك فان الذهن عند عدم القرينة يتوقف
بين المعنيين على انا نقول بعد المعارضة والترجيح مع مدعي اولوية الاشتراك لان ما ذكر من فوائد المجاز
انما يصلح مرجحا لو لم يوجد في الاشتراك وقد وجد فان ما ذكر من كون المجاز ابلغ لا كونه فهي
الاشتراك في المجاز والمشترك بيانه ان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال والقصد
لو حو كالعين والجاسوس واوفق للطبع او للمقام وكذا التوصل به لانواع البديع اذ قد يحصل
بالمشترك دون المجاز كالتوجيه والايهام ويكثر المثل بجملة على الادين والجواب ان الترجيح مع مدعي
اولوية المجاز من الاشتراك لان المجاز اغلب من الاشتراك والاغلب اولى اقول اما في المعارضة
قوله منها الاطراد الخ فلا نم تحققه في الاشتراك مطلقا لما مر واما قوله فمنها الاشتقاق الخ
لانم ان المجاز لا يشتق منه واما قوله فمنها انه يستغني عن العلاقة الخ فلا نم انه اكثر
مقدمات لان المجاز كما يحتاج الى العلاقة يحتاج المشترك الى لفظ زايد وايضا
قوله اقل مقدمات اكثر وجودا فقد مامر فيه واما قوله انه يستغني عن الحقيقة
ففيه ان المجاز لا يحتاج الى الحقيقة كما مر ولعله اراد بالحقيقة الموضوع له
وكذا في قوله المجاز يخالف الحقيقة وايضا قوله يتوقف بين المعنيين فيه انه
قد يتوهم ان المراد المجموع كما ذهب اليه جمع وهو مفسدة كلية واما دعواه في
جواب المعارضة الاغلبية محل نظر كما اسلفنا ولو سلمنا الاغلبية فانه منقوض
بالنقل فانه لا ريب ان النقل اقل من الاشتراك مع انه اولى عندهم من الاشتراك نعم يمكن
ان يقال فوائد المجاز ان سلم انه متحقق في المشترك لكن تحقق الفوائد في المجاز اكثر
التعارض الثالث النقل اولى من الاشتراك اذا دار اللفظ بين النقل والاشتراك فالحمل

فالحمل على النقل اولى لان الاشتراك يقتضي بناء صحة اطلاق اللفظ على المعنيين بخلاف النقل
فانه لا يقتضي ذلك اذ المنقول اي انما له معنى واحد قبل النقل وبعده كذلك لترك الاول
فالاشتراك امر زايد لتعدد الحقيقة في المشترك بجواز اطلاقه على المعنيين على السوية دون اي دون
المنقول فان المعنى الاول متروك فيختل في المشترك الفهم دون المنقول يحتمل ان يراد يختل
الفهم بالنصب اي فلا يختل الفهم في المنقول التعارض الثالث الاضمار اولى من الاشتراك
68 اذا وقع التعارض بين الاشتراك والاضمار وهو تقدير لفظ في الكلام فالاضمار اولى لان
الاجمال الحاصل من الاضمار يختص ببعض الصور والاجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام فكان الا
شتراك اخل بالفهم والى هذا اشار المص بقوله لاختصاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار و
عمومه في الاشتراك وايضا الاضمار فيه الاختصار وهو مستحسن عقلا ونقلا واقول يعارض هذا
بان الاشتراك اغلب بالنسبة الى الاضمار والاغلب اولى كما اختار المص فيما مضى التعارض الرابع
التخصيص خير من الاشتراك اذا دار الكلام بين ان يحمل على الاشتراك او التخصيص فالتخصيص خير
من الاشتراك يعني ما ذكرنا في ان الاضمار اولى من الاشتراك لان التخصيص من المجاز على ما يأتي
والمجاز خير من الاشتراك اقول انما كان المجاز خيرا من الاشتراك للاغلبية فلو تم الدليل يلزم ان يكون
الاشتراك خيرا من التخصيص لان الاشتراك اغلب من التخصيص التعارض الخامس المجاز اولى من النقل للتوقف
النقل على اتفاق اهل اللسان عليه على تعيين الوضع وذلك متعذر او متعسر وفيه ان النقل اذا حصل
بالشهرة لا يحتاج الى الاتفاق بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب من فهم الحقيقة وكذلك
يتعسر فكان المجاز اظهر فان قلت على تقدير النقل مراد المتكلم ظاهر بحكم الوضع ولا يبقى خلل في
الفهم وفي المجاز ربما يخفى وجهه ويتعسر طريقه فيقع خلل في الفهم قلت تحققه يتوقف على فهم المجاز لان المجاز
لا يصح الا اذا كان بين الحقيقة والمجاز اتصال وفي صورة النقل اذا ترك المعنى الاول ليس كذلك
فالمجاز اقرب وايضا في المجاز فوايد وليس في النقل ذلك واقول لا شك ان المجاز اغلب من النقل
فيكون اولى على ما قال المص التعارض السادس اذا وقع التعارض بين النقل والاضمار فالاضمار
اولى من النقل لما قلنا في المجاز من ان النقل يحتاج الى اتفاق اهل اللسان والمجاز ليس كذلك وكذلك

ان تدعي ان الاضمار اغلب من النقل التعارض الرابع اذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص
التخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز والمجاز اولى من النقل لما مر التعارض الثامن
اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار فقال المص المجاز والاضمار متساويان لاحتياج كل منهما الى
قرينة صارفة له عن الظاهر اقول المجاز الراجح يورد نقضا على قول المص الا ان يستثنى المجاز
الراجح عن امثال هذه المباحث لذكره على حدة وايضا الاضمار اخصر فيكون اولى الا انه يمكن دعوى
ان المجاز اغلب التعارض التاسع التخصيص اولى من المجاز اذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص
فالتخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فيدخل المراد وغيره
بخلاف المجاز فانه غير المراد دائما اقول هذا لا يصح اذا اطلق الجزء واريد به الكل نعم في التخصيص
يكون المقصود دائما داخلا بخلاف المجاز وايضا يعارض بان المجاز اغلب التعارض العاشر التخصيص اولى
من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار اعلم ان التخصيص في موضوع الحقيقة بعض الافراد
سواء كان العموم زمانا او غيره يسمى تخصيصا واذا كان في ظرف بيئة الحقيقة بحسب الاوقات على وجه
ينتهي الحكم يسمى نسخا في المحصول ان النسخ تخصيص في الازمان وحيث بحثنا التخصيص على الا
فانما اردنا به التخصيص في الاعيان وانما لو وقع التعارض بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك
اولى فان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام الا ترى انه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد
ولا يجوز نسخ العام بهما والنكتة فيه ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل فلا
جرم يحتاط في النسخ ما لا يحتاط في التخصيص اورد المص في النهاية على المحصول بان الدليل انما يفيد اولوية
التخصيص من النسخ واما اولوية الاشتراك من النسخ فلم يخرج من الدليل اقول اذا تخصص دليل
اولوية التخصيص عن النسخ يلزم اولوية الاشتراك عن النسخ لان التخصيص انما يختار اولى من النسخ لان
الابطال فيه اقل فيكون الاحتياط اقل فيكون الاشتراك الذي لا ابطال فيه احرى على الاولى
وقد مضى ان النسخ لا يعتبر تعارضه مع الخمسة لان النسخ يحتاج الى دليل قوي وسيأتي في بحث
النسخ ايضا لكن يعني انه يلزم على قول المحصول ان يكون الاشتراك اولى من التخصيص الفصل الرابع
من الفصول العشرة في المقصد الثاني في اللغات في تفسير حروف تشتد الحاجة في بيان

الكتاب والسنة ويحتاج في الاستدلال بهما اليهما فمنها الواو ومعناها الجمع في الثاني موسى
الواو المفردة اقسام الاولى العاطفة لمطلق الجمع فيعطف الشيء على مصاحبه فانجيناه
واصحاب السفينة وعلى سابقه فقد ارسلنا نوحا وابراهيم وعلى لاحقه وكذلك يوحي
اليك ربك والى الذين من قبلك واذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلاثة معان و
كونهما للمعية راجح والترتيب كثير ولعكسه قليل ويجوز ان يكون بين متعاطفيهما
تقارن او تراخ انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين وقد تخرج الواو عن
69 افادة مطلق الجمع وذلك على اوجه احدها بمعنى او وذلك على ثلثة اوجه احدها بمعنى
وذلك على ثلثة اوجه احدها يكون بمعناها في التقسيم نحو الكلمة اسم وفعل وحرف
وبمعناها في الاباحة نحو جالس الحسن وابن سيرين اي احدهما وبمعناها في التخيير وقال
لوامات فاحدثها الصبر والبكاء والوجه الثاني بمعنى باء الجر نحو انت اعلم
مالك اي بمالك وبعت الشاء شاة ودرهما الثالث بمعنى لام التعليل
مثل يا ليتنا نرد ولا نكذب قاله الخارزنجي الرابع واو الاستيناف نحو لا
تاكل السمك وتشرب اللبن فيمن رفع الخامس واو المفعول معه كسرت والنيل
السادس واو القسم ولا يدخل الا على مظهر ولا يتعلق الا بمحذوف نحو والقرآن
الحكيم فان تليها واو اخرى فالثانية للعطف والا احتاج كل الى جواب نحو
والتين والزيتون السابع واو رب ولا يدخل الا على منكر ان من الزايد
حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها التاسع واو الثمانية يقال ستة سبعة و
ثمانية ومنه سبعة وثامنهم كلبهم العاشر واو الوقت وتقرب من واو الحال عمل
وانت صحيح الحادي عشر واو الحال اتيته والشمس طالعة الثاني عشر واو الصرف وهو ان
يأتي الواو معطوفة على كلام في اوله حادثة لا يستقيم اعادتها على المعطوف عليه كقوله
لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم فانه لا يجوز اعادة وتأتي مثله
يسمى صرفا اذا كان معطوفا ولم يستقم ان يعاد فيه الحادث الذي فيما قبله وقد عد في

القاموس للواو نحوا من سبع وعشرين معنى ما ذكرنا الا ما يناسب المقام فى الجملة ومعنى قولهم
الواو للجمع المطلق انه يجمع بين امرين فى ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو او فى حكم نحو
ضرب زيد وعمرو او فى ذات نحو ضرب واكرم زيد ومعنى الاطلاق فى الجمع يحتمل الاحتمالات
الثلاث فى شرح الرضى المراد بالجمع ههنا عدم الانفصال المستفاد من او واما بمعنى الجمع
ان لا يتحقق بين المعطوف والمعطوف عليه من حيث اريد الجمع الانفصال الذى يكون فى مفهوم
او واما واقول فيه بحث فان الواو للجمع فى الوجود والانفصال فى اما قد يكون باعتبار
العدم كما فى مانعة الخلو وح لا منافاة لان معنى او يقتضى المنافاة فى العدم والجمع الذى يقتضيه
الواو فى الوجود وفيه ان قيد الحيثية يرفع ذلك ايضا المراد بالجمع عدم الانفصال الذى
مراد بما حال اعتبار الوجود من غير ترتيب قال نجم الائمة الرضى فى شرح الكافية مراد
النحاة بالجمع ان لا يكون لاحد الشيئين او الاشياء كما كانت او واما وليس المراد اجتماع المعطوف
والمعطوف عليه فى الفعل فى زمان او مكان ومعنى المطلق انه يحتمل ان يكون حصل من كليهما فى
زمان واحد وان يكون حصل من زيد اولا وان يكون حصل من عمرو اولا فهذه ثلثة احتمالات
عقلية لا دليل فى الواو على شئ منها هذا مذهب البصريين والكوفيين ونقل بعضهم عن الفراء
والكسائى وثعلب والربعى وابن درستويه وبه قال بعض الفقهاء انها للترتيب ودليل الجمهور
استعمالها فيما يستحيل فيه الترتيب نحو المال بين زيد وعمرو وتقاتل زيد وعمرو وفيما الثانى
فيه قبل الاول قوله تعالى واسجدى واركعى وقوله نموت ونحيا والاصل فى الاستعمال الحقيقة
ولو كان للترتيب لناقض قوله وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة قوله فى موضع آخر و
قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا لان القضية واحدة ثم اعلم ان الواو مرة يجمع الاثنين فى
فعل واحد نحو قام زيد وعمرو اى حصل منهما القيام ومرة يجمع الفعلين فى اسم نحو قام زيد
وقعد اى حصل كلا الفعلين من زيد ومرة يجمع بين مضمونى الجملتين فصاعدا نحو قام زيد وقعد
عمرو وزيد قائم وعمرو قاعد فان قلت لو لم يجئ بالواو فى عطف الجملة لعلم ايضا حصول
مضمونى الجملة فما فائدتها قلت بلى ولكن كان يحتمل احتمالا مرجوحا ان يكون الكلام الاول
غلطا ويحتمل حصول احد الامرين فلما عطفوا بالواو وصار نصا فى حصول الامرين فهذه فائدة

منه

الواو فى مثله كفائدة لا فى قولك جاءنى زيد ولا عمرو فكانه زائد مفيد للنص وان لم يعده
النحاة فى الزوائد ثم انك اذا قلت ما جاءنى زيد وعمرو وبلا قيد فهو نفى الاحتمالات
الثلث اى لم يجيئا لا فى وقت واحد ولا مع الترتيب والاكثر ان لا يعطف على المنفى
بالواو الا وبعد الواو لا نحو ما جاءنى زيد ولا عمرو وذلك لان الواو وان كان فى
الظاهر للجمع المشتمل على الاجتماع فى وقت وعلى الترتيب الا انه لما كان يستعمل كثيرا للاجتماع
فى وقت كما فى المفعول معه وواو الصرف مع العطف ايضا نحو كيف انت وقصعة من
ثريد وكل رجل وضيعته خيف ان يكون مراد المتكلم ما جاءنى زيد مع عمرو فيكون قد نفى الاجتماع
فى وقت لا الترتيب مجى احدهما على مجى الآخر فجئ بلا فى الاغلب دفعا لهذا التوهم وبيان ان
المراد نفى الاحتمالات الثلث وقد يراد فيما لا يحتمل الترتيب ايضا كقوله تعالى ولا تستوى
الحسنة ولا السيئة وقوله ولا يستوى الاحياء ولا الاموات وان اردت نفى بعض الاحتمالات
دون بعض فلا بد من القيد نحو ما جاءنى زيد وعمرو معا وما جاءنى زيد وعمرو اولا وما جاءنى
عمرو ثانيا وما جاءنى زيد وعمرو اولا فبقى بعد ان تقيد باحد الاحتمالات احتمالات آخران
واما لو كررت العامل فقلت ما جاءنى زيد وما جاءنى عمرو فهو عند سيبويه نفى للمجيئين المنقطع
احدهما عن الآخر كان المخاطب توهم انه حصل مجئ من كل واحد منهما لكن منقطعا عن مجئ الآخر
فرفعت بهذا الكلام وهمه وعند المازنى هو ايضا نفى الاحتمالات الثلث كما كان من دون
تكرير العامل وهذا القول اقرب ويكون فائدة تكرار الفعل المنفى كفائدة زيادة لا بعد الواو
والاكثر كذا فى الرضى واقول المعنى حرفى وهو موضوع لمعنى شخصى على ما حققه السيد السند الشريف
قدس سره فمدخول الا اما طبيعة عامة او اشخاص ثلثة للترتيب بان يكون زيد قبل عمرو او بالعكس
او اجتماع والنفى الحرفى لا يكون نفيا لاشخاص ثلثة ولا يتصور طبيعة كلية يتعلق بها المعنى
الشخصى المستفاد من كلمة لا ولعل الشيخ لا يقول بما قال السيد او الحرف عنده قد يكون معنى كلى
مستقل كما يستفاد من اول كتابه خلافا للفراء والكسائى وثعلب والربعى وابن درستويه وبعض
الفقهاء فقد اجماع اهل اللغة اى اتفاق جمهورهم مبالغة او المراد علماء من اللغة قال ابو على
الفارسى اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق المحتمل للثلث

كما مر من غير ترتيب واجماع هؤلاء النقلة البالغ فوق حد التواتر حجة ولوروده فى مثل تقاتل زيد
وعمرو ولان تقاتل لا يعقل الا بفاعلين فى وقت واحد فلو كان للترتيب لم يكن لهذا الفعل
فاعلان فى وقت واحد وذلك محال ولصدق قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرير فى ان
ولا تناقض فى الاول فلو كان للترتيب بان يكون المتاخر لفظا متاخرا زمانا او بالعكس لم يصح
القولان من غير تكرار ويناقض ولقوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس اى فى موضع
آخر من القرآن قال الله تعالى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقضية واحدة فلو كان
للترتيب لتناقض الظاهران فلا انتفاء الترتيب فى الواو واستعمل الواو فى الموضعين فلو كان
بالفاء لزم التناقض ولسؤال الصحابة العارفين باللغة عن مبدأ السعى فى قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله قالوا للنبى صلى الله عليه وسلم حين ارادوا السعى بايهما نبدأ يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم
ابدأوا بما بدأ الله ولو كان الواو للترتيب لما كان للسؤال وجه وقد استدل بهذا على نقيض
المدعى فان الهدى يقتضى الترتيب اذ لو لم يكن للترتيب لم يكن فى الكلام ابتداء وانتهاء والظاهر
ابدأوا بما بدأ الله فى المعنى لا فى اللفظ فانه يفهم منه ترتيب الوجوب على ابتدائه الله ولولا انه
للترتيب لما كان كذلك فى الشرح العضدى الجواب انا لا نعلم فان الترتيب مستفاد من قوله
ابدأوا بما بدأ الله به ولو كان الواو للترتيب لفهموا من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسئلوا فلم يحتاجوا الى
قوله ابدأوا فلما سألوا علم انه ليس للترتيب اقول الترتيب المستفاد من كلام الشيخ الرضى اعم
من ان يكون المتقدم متاخرا او المتاخر متقدما وح يكون لسؤال الاصحاب وجه ظاهر ايضا فقد مضى
فى كلام القاموس ان المعية راجح والترتيب كثير وكذا فى كلام الشيخ الرضى وح يكون لسؤال الصحابة
وجه وواو العطف فى الاسماء المختلفة كواو الجمع فى المتفقة لما صرح اهل اللغة ان واو العطف فى
ضارب زيد وعمرو وبكر كالواو فى زيد وعمرو وبكر ضاربون فكما لا ترتيب فى واو ضاربون
كذا لا ترتيب فى واو العطف وقالوا ان فائدة الواو العاطفة ان يكون بدل واو الجمع الذى
كذا فيما لا يمكن جمعه من الاسماء المختلفة فعلى هذا كما لا يستفاد من واو الجمع الترتيب كذا لا يستفاد من واو
العاطفة الترتيب قال صاحب المحصول فان قلت واو الجمع وواو العطف يجوز ان يشتركا فى
ارادة الاشتراك ثم واو العطف يختص بفائدة زائدة قلت انهم نصوا ان فائدته هى فائدة

الاخرى وذلك ينفى الاحتمال المذكور واقول فيه بحث فان فائدة الواو فى الجمع ليس عين فائدة
الواو العاطفة وكيف لا وواو العاطفة لا يدل على ان المتعدد من جنس الفرد بخلاف واو
الجمع فلا يكون احدهما فى الفائدة عين الآخر احتجوا بانكاره عليه السلام على من قال ومن عصاهما
نقل انه خطب اعرابى عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن
عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله
لولا ان الواو للترتيب لما كان بين العبارتين فرق ولما كان للرد والتلقين معنى
وبانكار الصحابة على ابن عباس فى امرهم العمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا
الحج والعمرة لله حيث اخر الله تعالى العمرة من الحج فلولا ان الواو للترتيب لما صح انكار
الصحابة ولعدم وقوع الثانية انت طالق وطالق بخلاف طلقتين قالوا لو قال قائل
لغير المدخول بها انت طالق وطالق وقعت واحدة بخلاف ما اذا قال انت طالق
طلقتين وليس ذلك الا بافادة العبارة الترتيب فتبين بالطلقة الاولى فلا يبقى
المحل قابلا للثانية ولا ترتيب فى العبارة الثانية فيلحقها الثلاثة دفعة ولولا ان الواو
للترتيب لما كان بينهما فرق ولان الترتيب على التعاقب للفاء وعلى التراخى لثم ومطلق
الترتيب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فلا الواو اذ لا غيره حاصل الاستدلال انه قد
تقرر فيما سبق ان كل معنى يشتد الحاجة اليه لا بد له من وضع لفظ ومطلق الترتيب
المشترك بين معنى ثم والفاء هو معنى الواو واذ لو لم يكن الواو لمطلق الترتيب لم يكن
لفظ موضوع بازائه اذ لا لفظ غير الواو وقد فرض انتفاؤه وفيه ان المعنى المذكور لا
بد من لفظ يفيده واما كونه مفردا فغير مسلم والمركب موجود وهو لولى من جملة لمطلق
الجمع لان التركيب يستلزم الجزء والجزء لا يستلزم المركب والجواب عن الاول ان الواو
فى قوله ومن عصى الله ورسوله لا يقتضى الترتيب لان معصية الله ومعصية الرسول لا تنفك
احدهما عن الاخرى فهذا بان يدل على فساد قولكم اولى بل التسبب فيه ان قوله ومن
عصى الله ورسوله افراد لذكر الله عن غيره فكان ادخل فى التعظيم واليه اشار المص بقوله

الانكار لترك الافراد بالذكر فانه ابلغ فى التعظيم وايضا الشايع فى اللغة ان الواو للترتيب كما
وان لم يكن حقيقة فيه وانكارهم اى الصحابة على ابن عباس معارض بامر ابن عباس اياهم
بتقديم العمرة على الحج وهذا يدل على ان الواو وليس للترتيب فانه لو كان للترتيب لما
امرهم ابن عباس الذى هو اعرف من تلك الصحابة باللسان فانه رئيس المفسرين العارفين
بكلام الله ويمكن ان يكون انكار الصحابة لابن عباس قوله بلزوم التقديم والواو اذا كان للجمع
المطلق لا يلزم منه تقديم العمرة على الحج المتقدم عليهما بالذكر المشعر بالتقديم فى الجملة لانه يحتمل التقدم
والتاخير قلت اذا سلم ان الواو لمطلق الجمع فامر ابن عباس يكون مستندا الى رواية دالة لتعيين بمعنى
الواو وتخصيصه فيكون مسموعا منه ولا يتوجه انكار الصحابة عليه فلهذا احمل انكار الصحابة على انهم فهموا كون
الواو الترتيب لما عرفت انه كثير ولعله لم يتعرض صاحب المحصول لهذا الجواب لهذا وان الص اليه بقوله
وايضا فان امر ابن عباس يدل على المطلوب وهو ان الواو ليس للترتيب بخلاف انكارهم فانه لا يدل على
عدم المطلوب لاحتمال فهمهم من الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج ولتقديم العمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة
برفع العمومية المستفادة من مطلق الجمع الدالة على التخيير وهو مطلوب محصله ان انكار الصحابة يحتمل ان يكون
لفهمهم عن الواو الترتيب وان يكون لفهمهم مطلق الجمع من الواو ويكون انكارهم ح على لزوم تقدير العمرة
المتاخرة عن الحج عليه ولانه غير مستفاد من الواو اصلا فحمله انكار الصحابة لاجل تقييد ابن عباس ما
لا يفهم من الاية وجوابه امر ان الواوى اذا خصص العام بشئ يسمع منه اذا كان ثقة والطلاق الثانى
ليس تفسيرا للاول اى الطلاق المعطوف فى قوله انت طالق وطالق ليس تفسير الاول بخلاف قوله
انت طالق طلقتين اذ قوله طلقتين بيان للمصدر الماخوذ فى طالق فيكون بيانا لمعناه وجزءا فلا
يتم الكلام الا به بخلاف صورة العطف فان الكلام قديم قبل العطف كان انت طالق بقوله والطلاق
الثانى ليس تفسيرا وقد طلقت بالاول لتمامه من غير تعلق بالكلام الثانى ووضع اللفظ للاعم
اولا لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص مستلزم للحاجة اليه وقد يحتاج
الى العام ويستغنى عن التعبير عن الخاص بهذا الكلام يحتمل المعارضة والمنع بيان الاول انكم
قلتم ان اشتداد الحاجة الى مطلق الترتيب يستلزم وضع الواو له ونحن نعارضه ونقول
ان دليلكم وان اقتضى ما قلتم فعندنا ما ينفيه وهو ان الاحتياج كما يتحقق باعتبار الترتيب
المطلق يتحقق باعتبار الجمع المطلق ونحن اشد احتياجا اليه لان الجمع المطلق اعم من الترتيب

وغيره الاحتياج الى الخاص الذى هو الترتيب المطلق يستلزم الاحتياج الى الاعم منه
وهو الجمع المطلق ولا يكون بالعكس فان العام قد يحتاج اليه ولا يحتاج الى الخاص و
بالجملة ان الاحتياج الى الخاص يستلزم الاحتياج الى العام والاحتياج الى العام لا
يستلزم الاحتياج الى الخاص مثلا كلما احتيج الى الانسان يحتاج الى الحيوان والجسم
والجوهر واذا احتيج الى الجسم لا يلزم الاحتياج الى الحيوان وهو ظاهر ويمكن ان يقال
انك قلت انا يحتاج الى الترتيب المطلق لانه اعم ونحن نقول الجمع المطلق اعم من
الاعم فيكون الاحتياج اليه اولى بهذا اذا جعل ما معارضة او نقضا اجماليا لان
مرجعهما واحد بيان الثانى وهو المنع انا لا نم ان الحاجة الى الترتيب المطلق اشد
دون الجمع المطلق فان الجمع المطلق اولى بالاحتياج من الترتيب المطلق وح يكون الجمع
منعا للسند ولا يكون موجها بقى ههنا شئ ان شدة الحاجة الى الجمع المطلق ليس كاملا
لما اسلفنا من كلام الشيخ نجم الائمة لان مع ترك الواو بين الجملتين يفهم ما يفهم مع الواو
وقد قال الشيخ المذكور فى شرح الكافية كان اللايق عد الواو فى الحروف الزايدة الا ان النحاة
لم يعدوه فالمنع غير مناسب لانا نعلم يقينا الاحتياج الى الترتيب المطلق ثم انا لو سلمنا ان الجمع
المطلق ايضا يشتد اليه الحاجة فلا شك فى الاحتياج الى الترتيب فيبقى احد المعنيين بلا لفظ وهو
خلاف ما تقرر عندهم الا ان يقال يمكن ان يعبر عن الترتيب المطلق بالمركب المفيد له وح يبطل
الاستدلال كما قلنا ومنها الفاء وهو للتعقيب بحسب ما يمكن اى من الحروف التى تحتاج الفقيه الى معناه
الفاء وهى للتعقيب اعلم ان الفاء يفيد الترتيب سواء كان حرف عطف اولا فان عطفت مفردا
على مفرد فقائدتها ان ملابسة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب اليه بعد ملابسة المعطوف
له بلا مهلة واذا دخلت على الصفات المتتالية والموصوف واحد فالترتيب ليس بلا ملابستها
لمدلول عاملها بل فى مصادر تلك الصفات كقولك جاءنى زيد الاكل فالنايم اى الذى
ياكل فينام وان لم يكن الموصوف واحدا فالترتيب فى تعلق مدلول العامل بموصوفها
كما فى الجوامد نحو قولهم فى صلوة الجماعة تقدم الاقرا فالافقه فالاقدم هجرة فالاسن فا
لاصبح وان عطفت بالفاء جملة على جملة افادة كون مضمون الجملة التى بعدها عقيب مضمون

فص ورا

التى قبلها فى الزمان كقوله ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين وقوله
تعالى واورثنا الارض نتبوا من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين ومن هذا القبيل
عطف المفصل على المجمل بالفاء نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال ان ابنى من اهلى الاية
ولقول الحية فقلت لبيك وقد يجئ الفاء بمعنى الى نحو مطرنا ما بين زبالة فالثعلبية
اى الى الثعلبية بهذا الذى ذكر حكم فاء العطف والتى لغير العطف لا يخلوا عن معنى الترتيب
وهى التى تسمى فاء السببية فيختص بالجمل يدخل على ما هو جزاء مع تقديم كلمة الشرط نحو ان
لقيته فاكرمه وبدون الشرط نحو زيد فاضل فاكرم ثم اعلم انه لا تنافى بين العاطفة وا
لسببية فقد يكون الفاء سببية وعاطفة نحو لقوم زيد فيغضب عمرو ولكن لا يلزم العطف
ولا بد ان يعلم ان كون الفاء يفيد الترتيب بلا مهلة كون المرتب يحصل فى زمان طويل اذا
كان اول اجزائه مترتبا على ما تقدم كقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح
الارض مخضرة فان اخضرار الارض يبتدى بعد نزول المطر لكن يتم فى مدة طويلة فالفاء
نظرا الى انه لا فصل بين نزول المطر وابتداء الاخضرار وكذا فى قوله تعالى ثم خلقنا النطفة
علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما كذا قال نجم الائمة
الرضى ولكن فى القاموس انه ينصب نحو ما تاتينا فتحدثنا وتخفض نحو فمثلك حبلى
قد طرقت ومرضع نحو مثل ما بين زبالة فالفاء عاطفة وتقييد الترتيب وهو نوعان معنوى وذكرى
وقد يكون بمعنى ثم وهو فى كل شئ بحسبه كتزوج فولد ويشبهها مدة الحمل وبمعنى ثم نحو فخلقنا
النطفة علقة الاية ويجى للسببية وذلك فى العاطفة جملة فوكزه موسى فقضى عليه او صفة لاكلون
من شجر من زقوم فمالئون منها البطون فشاربون الاية اقول المفهوم من كلام القاموس
ان الترتيب غير التعقيب ومقابله والمستفاد من كلام نجم الائمة ان الفاء للترتيب فلو كان
الترتيب غير التعقيب لا يكون الفاء للتعقيب على مذهب القاموس وح لا يلايم عبارة المص
لاجماع اهل اللغة اذ صاحب القاموس مما يقول علم وقوله تعالى لا تفتروا على الله
كذبا فيسحتكم مجاز هذا رد لمن خالف ان الفاء للتعقيب بلا مهلة مستدلا بان
قوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب يدل على ان الفاء ليس

للتعقيب

للتعقيب بلا مهلة اذ الاسحات انما يكون يوم القيمة وبين الافتراء والاسحات زمان
طويل يابى العرف عن استعمال فاء التعقيب بلا مهلة فيه وليس مثل دخلت بغداد
فدخلت الكوفة وتفصيل الرد ان الفاء يطلق على معان مجازا منها جعل البعيد ادعاء
قريبا بلا مهلة وهو الاسحات فان الوعيد من الله يشبه الوقوع لامتناع الخلف
فيه وفيه انه قد يعفوا عن كثير مما توعد لمحض الكرم او بالشفاعة الكبرى والوجه ان
البعيد قريب ادعاء او نظرا الى الله تعالى اذ لا قرب ولا بعد عنده ويمكن ان يقال المراد
بالاسحات الاستيصال على ما فى الصحاح فح يكون معنى الاية لا تفتروا فياخذكم فيستاصلكم
كما يقال الا تسرقوا فتقتلكم وح لا يحتاج الى القول بالمجاز ويمكن ان يقال ان العذاب يكون
بعد الموت بلا فصل والموت يمكن ان يحصل فى الحال وليس هذا ابعد من قولهم تزوج فولد
له ومنها اى من الحروف المذكورة فى وهى للظرفية تحقيقا مثل زيد فى الدار فان الدار
محيط بزيد وتقديرا مثل فى جذوع النخل قال الله تعالى ولاصلبنكم فى جذوع النخل قال
الشيخ الرضى قدس سره فى شرح الكافية قيل ان فى فيه بمعنى على والاولى انها بمعناها
لتمكن المصلوب فى الجذع لتمكن المظروف فى الظرف وكذا فى قوله وادخلى فى عبادى و
فى قوله تعالى فردوا ايديهم فى افواههم وامثاله يحمل على الظرفية لا بمعنى مع والى كما حمل بعضهم
والى ما ذكره الشيخ قدس سره يميل كلام المص يمكن فى القاموس ان فى للظرفية والمصاحبة و
التعليل والاستعلاء ومرادفة الباء والى ومن وبمعنى مع وللمقايسة وهى الداخلة بين
مفضول سابق وفاضل لاحق نحو قوله وما متاع الحيوة الدنيا فى الاخرة الا قليل وللتوكيد
وقال اركبوا فيها وللتعويض وهى الزايدة عوضا عن اخرى محذوفة كضربت فيمن رغبت اى ضربت
من رغبت فيه ومنها من وهى مشتركة بين ابتداء الغاية قال الشيخ الرضى المراد بغاية فى
قولهم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية جميع المسافة فمن للابتداء فى غير الزمان عند البصرية سواء
كان المجرور بها مكانا نحو سرت من البصرة او غيره نحو هذا الكتاب من زيد الى عمرو واجاز
الكوفيون استعماله فى الزمان ايضا استدلالا بقوله تعالى من اول يوم احق ان تقوم فيه وقوله

نودى للصلوة من يوم الجمعة وانا لا ارى فى الاثنين معنى الابتداء اذا المقصود من معنى الابتدا
فى من ان يكون الفعل المتعدى بمن الابتدائية شيا ممتدا كالسير والمشى ونحوه ويكون
المجرور بمن الشئ الذى فيه ابتداء ذلك الفعل نحو سرت من البصرة او يكون الفعل المتعدى
بها اصلا للشئ الممتد نحو برئت من فلان الى فلان وكذا خرجت من الدار لان الخروج ليس
شيا ممتدا اذ يقال خرجت من الدار اذا انفصلت منها ولو باقل من خطوة وليس التاسيس
المذكور فى قوله تع من اول يوم احق ان تقوم وكذا النداء من يوم الجمعة حدث ممتد حتى
ولا اصليين للمعنى الممتد بل هما حدث ثان واقعان بعد من وهو معنى فى لكن الظاهر مذهب الكوفيين
اذ يقال نمت من اول الليل الى الصباح ويعرف معنى من الابتداء بان يحسن فى مقابلتها الا
نتهاء وهو معنى الى او ما يفيد فايدتها نحو قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ
به التجى اليه فالباء هنا افادة معنى الانتهاء فاذا قصدت بمن مجرد كون المجرور بها موضعا
انفصل عنه وخرج منه لا كونه مبتدا الشئ ممتدا جاز ان يقع موقعها عن لانه بمجرد التجاوز تقول
انفصلت عنه ومنه ونهيت من كذا وعن كذا واجاز ابن السراج يكون من الابتداء غاية الفاعل
والمفعول نحو شممت المسك من دارى من الطريق والتبعيض نحو اخذت من الدراهم والمفعول
الصريح محذوف اى اخذت من الدراهم شيا واذا لم يذكر المفعول الصريح او ذكرته معرفا نحو
اخذت من الدراهم فمن متعلق باخذت لا غير لانه يقام مقام الفاعل نحو اخذ من الدراهم والدراهم
ماخوذ منها ولو ذكرته بعد المفعول المنكر نحو اخذت شيا من الدراهم جاز ان يكون الجار متعلقا
بالفعل المذكور وان يكون صفة لشئ فيتعلق بمقدر اى شيا كائنا من الدراهم فيجوز اذا تقدم
على النكرة ان يكون حالا من النكرة الماخوذة قال الله تع خذ من اموالهم صدقة ويعرف
من التبعيضية بان يكون هناك شئ ظاهر وهو بعض المجرور بمن كما فى قوله تع خذ من اموالهم
صدقة او مقدر نحو اخذت من الدراهم اى من الدراهم شيا قال المبرد وعبد القاهر والزمخشرى
ان اصل من التبعيضية ابتداء الغاية لان الدراهم فى قولك اخذت من الدراهم مبدأ الاخذ و
التبين كما فى قوله تع فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتعرفها بان يكون قبل من او بعدها

مبهم يصلح ان يكون المجرور بها تفسيرا له ويوقع اسم ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلا
الرجس هو الاوثان قال الزمخشرى كونها للتبيين يرجع الى الابتداء قال الشيخ
الرضى انه بعيد لان الدراهم هى العشرون فى قولك عشرون من الدراهم ومحال
ان يكون الشئ مبدأ لنفسه وكذلك الاوثان نفس الرجس فلا يكون مبدأ لنفسه وزايدة فى
غير الموجب هو اما نفى نحو ما رايت من احد او نهى نحو لا يضرب من احد او استفهام نحو هل
تضرب من احد وغير الاخفش من الكوفيين يشترط فيها شرطين كونها فى غير الموجب
٧٤ ودخولها على النكرات والكوفيون والاخفش لا يشترطون ذلك استدلالا بقوله
تع يغفر لكم من ذنوبكم قالوا ذلك بقوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا و
اجيب بان الله تع يغفر الذنوب جميعا فى امة محمد ويغفر بعض الذنوب فى قوم
نوح فان قوله تع يغفر لكم من ذنوبكم خطاب مع امة نوح واقول الكفر من اعظم
الذنوب وهو غير مغفور فى امة محمد صلعم فقوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا سوى الكفر
قلت ان قوله يغفر الذنوب اى ذنوب المؤمنين فلا مدخل الكفر فيه قلت فلا تناقض
الخطاب مع قوم نوح لا يختص بالمؤمن منهم واستدل الكوفيون بما حكى البغداديون من
قول العرب قد كان من مطر اجيب بانه على سبيل الحكاية كانه سئل هل كان من مطر
جيب بقوله كان من مطر ومنها الى وهى لانتهاء الغاية قال الشيخ الرضى ان الى
مستعمل فى انتهاء الزمان والمكان بلا خلاف نحو فاتموا الصيام الى الليل والاكثر عدم دخول
احدى الابتداء والانتهاء فى المحدود فاذا قلت اشتريت من هذا الموضع الى ذلك
الموضع فالموضعان لا يدخلان ظاهرا فى الشرى ويجوز دخولهما فيه مع القرينة وقال
بعضهم ما بعد الى ظاهره الدخول فيما قبلها ولا يستعمل فى غيره الا مجازا وقيل ان كان ما بعدها
من جنس ما قبلها نحو اكلت السمكة الى راسها فالظاهر الدخول والا فالظاهر عدم الدخول نحو اتموا
الصيام الى الليل المذهب هو الاول فعلى هذا لا بد وان يحمل الغاية فى قول المص قدس سره انتهاء

الغاية على الاعم من الزمان والمكان فيكون ابتداء الغاية ايضا كذلك ولا اجمال كما توهم بعض لدخول
الغاية تارة وخروجها اخرى ذهب جماعة الى ان الى موضوع تارة لدخول الغاية فى الحكم
وتارة للخروج فيكون مجملا قال الله تع اتموا الصيام الى الليل وقال فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق فالاول خارج والثانى داخل والجواب انا لا نم الاجمال لانها موضوعة
للانتهاء ثم الغاية قد ينفصل حسا كالليل فيجب خروجها انتهاء الشئ كالابتداء ظاهرة
الخروج كما قلنا واذا ظهر الانفصال فيحمل على الظاهر واذا لم يظهر الانفصال ويحتمل فوت الواجب
فالاحتياط ادخال الغاية لادراك الواجب فالانتهاء خارج بحسب اللغة ولا اجمال الا ان الاحتياط فى
بعض الصور يقتضى ادخال الغاية واليه اشار المص بقوله وقد لا يتميز كالمرفق فادخ بحسب علة
الاحتياط ويتفرع عليه انه لو قطع اليد من المرفق لا يجب غسل الغاية احتياطا لانه كان غسله تبعية
الواجب احتياطا لا اصالة ومنها التساوى من تلك الحروف الباء قيل انها فى غير المتعدى لا
لصاق وفى التعدى للتبعيض فى المحصول الباء اذا دخلت على فعل بنفسه متعد كقوله تع وامسحوا
برؤسكم يقتضى التبعيض خلافا للحنفية واجمعنا على انها اذا دخلت على فعل لا يتعدى بنفسه كقوله
كتبت بالقلم ومررت بزيد لا يقتضى الا مجرد الالصاق لنا انا نعلم بالضرورة الفرق بين ان يقال
مسحت يدى بالمنديل وبالحايط وبين ان يقال مسحت يدى المنديل والحايط فى ان الاول يفيد
التبعيض والثانى يفيد الشمول هذا كلام المحصول وانت تعلم ان صحة تحقق التبعيض لا يدل على
ارادته وهو ظاهر فانه يمكن ان يقال انه فى مسحت يدى بالمنديل للاستعانة او يكون فيه خصوصه مجازا
للتبعيض والمفهوم من كلام النحاة كالشيخ الرضى ان الباء للتعدية بمعنى ان الفعل الذى دخل الباء
على معموله يتضمن معنى التصير كمررت بزيد فانه بمعنى لمررته وهذه التعدية ليس من حروف الجر
مختص بالباء بخلاف التعدية بمعنى تعلق العامل بمعموله بواسطة حروف الجر فانه تعم الحروف الجارة
فمن قال ان التعدى يتضمن معنى التبعيض فقد اخطاء فانه خلاف الواقع مع ان اجلاء من
النحاة لم يذهبوا اليه قال ابن جنى اهل اللغة لا يعرفون كون الباء للتبعيض مطلقا بل يورده الفقهاء
لكن قال الشيخ الرضى ان الباء فى قوله تع عينا يشرب بها عباد الله بمعنى من فلا يلزم ان لا يكون
للتبعيض

للتبعيض الا ان يقال انه مجاز ثم قال ان الباء فى برؤسكم زايدة ثم قد يجئ الباء للالصاق
نحو دار اى التصق به وقولك مررت به اى التصق مرورى بمكان يقرب منه ومنه احمد بك
وبمعنى مع وهو الذى يقال باء المصاحبة نحو دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به واشتريت الدار
بالاتها ويكون للمقابلة نحو اشتريت هذا بهذا وبدلته به وانكر سيبويه فى سبعة عشر موضعا
من كتابه كونها للتبعيض قال فى المحصول فى الجواب عن ذلك ان الشهادة على النفى غير مقبولة قال
ان يخطى ابن جنى بالدليل الظاهر الذى ذكرناه واقول استقراء سيبويه وابن جنى لا يدفع عما
٧٥ قال صاحب القاموس الباء للالصاق حقيقيا امسكت بزيد مجازيا مررت بزيد والتعدية
ذهب الله بنورهم فللاستعانة كتبت بالقلم وهو السلم والسببية انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم
العجل وللمصاحبة نحو اهبطوا بسلام اى معه والظرفية لقد نصركم الله ببدر والبدل فليت لى
بهم قوما اذا ركبوا وللمقابلة اشتريته بالف وللمجاورة كعن وقيل يختص بالسؤال فاسئل به
خبيرا او لا يختص نحو يوم تشقق السماء بالغمام وما غرك بربك الكريم وللاستعلاء نحو من ان
تامنه بقنطار وللتبعيض عينا يشرب بها عباد الله وامسحوا برؤسكم وللقسم اقسم بالله وللغاية
احسن بى اى احسن الى وللتوكيد وهى الزايدة وقد يكون زيادة واجبة نحو احسن بزيد اى
زيد اى صار ذا حسن وغالبة وهى فى فاعل كفى وضرورة نحو الم ياتيك والانباء تنمى بما
لاقت لبون بنى زياد وحركتها الكسر وقيل الفتح مع الظاهر نحو بزيد وظهران التبعيض
واقع على نقل اهل اللغة ويمكن تطبيق كلام سيبويه مع كلام القاموس بان يقال ان انكار سيبويه
انما هو باعتبار ان الباء فى المتعدى مطلقا للتبعيض ولا ينافيه ان يكون فى بعض الصور للتبعيض
لكنه يابى عنه ظاهر كلام ابن جنى ويمكن ان يحمل مجازا للتبعيض رفعا للمنافاة والفرق بين مسحت
المنديل ومسحت بالمنديل من حيث جعل المنديل آلة المسح مع الباء وممسوحا مع عدمها لا من
التبعيض قد استدل من قال ان الباء يجئ للتبعيض لقولهم هذا والمص قدس سره دفعه بان الباء
فى مسحت بالمنديل للاستعانة لا للتبعيض وغرض المص منع استعمال الباء للتبعيض وغرض المص وهذا
انما يصح اذا لم يقبل قول القاموس والا فالظاهر فى مسحت بالمنديل ان الممسوح هو المنديل كما فى قوله

والصحيح لرؤسكم ومنها انما وهي للحصر للنقل من اهل اللغة خلافا لبعضهم لقوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم مع الاجماع بان من ليس كذلك فهو مؤمن ايضا والجواب
انه محمول على المبالغة لان اهل اللغة كالشيخ ابي علي الفارسي نقل عن النحاة ان معنى انما الحصر وصوبهم
وقولهم حجة ويمكن ان يقال المراد المؤمنون الكاملون وح يكون الحصر حقيقيا ولان ان للاثبات وما
للنفي ولا يتواردان على محل واحد ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فتعين العكس خلاصة
الاستدلال ان ان معناه اثبات المحمول للموصوف وما نفي المحمول عن غيره او نفي المحمولات عنه وهذا معنى الحصر
فاذا قلت انما زيد قائم اثبت القيام لزيد ونفيت سائر الصفات عنه فمعناه حصر زيد في القيام وح
اقول اولى ان ان يقتضي التحقيق فان دخل على السالبة يكون تحقيقا للسلب وان دخل على الموجبة يكون تحقيقا
للايجاب فلا منافاة بين ان وما ويمكن ان يقال مراد المص من قوله ولا يتواردان على محل واحد انه للقصد تعارد
على محل واحد وح لا يبقى للدليل فايدة كلية لان علمنا بان المراد ليس نفي المذكور اظهر ويحتمل ايضا ان
يكون الاثبات في زيد والسلب في غير زيد حتى يكون حصر القيام في زيد فلا يدل على جميع اقسام الحصر مثل انما
يقوم زيد فان معناه نفي قيام عمرو وغيره لكن عبارة المص يشمل الحصرين وما ذكر من قولهم انما زيد قائم
تصوير للمقصود في مثال واحد وظاهر هذا الدليل يقتضي ان يكون الحصر بانما شاملا لقصر الافراد والتعيين
والقلب لكن كلام الشيخ عبد القاهر يشعر بانه لا يفيد الا قصر القلب وفي القاموس انما يفتح الالف يفيد
الحصر كانما بكسرها واجتمعا في قوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الهكم اله واحد فالاولى
لقصر الصفة على الموصوف والثانية بعكسه واقول ثانيا انما كلمة واحدة وليس المراد بلفظ ان هيهنا
معناه ولا بكلمة ما النفي بل هو لفظة واحدة نقلت من المركبة فالحجة على انه للحصر انما
هو نقل اللغة قال في التلخيص وانما يفيد الحصر لتضمنه معنى ما والا قال العلامة التفتازاني
في هذا الكلام اشارة الى ان ما في انما للنفي على ما توهم بعض الاصوليين حيث
استدلوا على افادة القصر بان ان للاثبات وما للنفي فلا يجوز ان يكون لاثبات
ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون للاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس
والثاني يبطل فتعين الاول وهو معنى القصر واما قلنا ان ما

ليس للنفي لان ان لا يدخل الا على الاسم وما النافية لا ينفى الا ما دخلت عليه باجماع النحاة
واعتذر السيد الشريف قدس سره في حاشية المطول ان مراد الاصوليين مناسبة
النقل من معناه الى معنى الحصر وليس للاستدلال واقول انت تعلم ان كلام المحصول والمص
انهما مستدل لان الفصل العاشر من الفصول العشرة المذكورة في المقصد الثاني في
اللغات في الخطاب وفيه مباحث ثلث البحث الاول هو الكلام المقصود به الافهام
ليس تعريفا للخطاب بل حكم من احكامه ليفرع عليه انه لا يجوز على الله ان يورد في الخطاب
المنهم الهذيان فانه نقص عن احاد الناس فكيف بالنسبة الى من لا يعزب عن علمه مثقال
٧٦ ذرة في الارض ولا في السماء قال في المحصول التاسع في كيفية الاستدلال بخطاب الله وخطاب
رسوله على الاحكام المسئلة الاولى لا يجوز ان يتكلم الله ورسوله ولا يعني به شيئا والمخالف فيه
الحشوية لنا وجهان احدهما ان المتكلم بما لا يفيد هذيان وهو نقص والنقص على الله ممتنع واقول
هذا اعتراف من صاحب المحصول ان النقص والقبح يجريان في افعال الله وان العقل حاكم
كالاثنين والثاني ان الله وصف القران بكونه هدى وشفاء وبيانا وذلك لا يحصل بما لا يعلم
معناه واقول الهداية والشفاء والبيان كلها باعتبار الاحكام وذلك لا يقتضي عدم اشتمال غير
الحكم على الابهام كمقطعات السور لا يقال المراد بالشفاء الصحة لانا نقول ح لا يكون له دخل
في المقصود فلا يقع من الحكيم المخاطبة بالمهمل لاشتماله على النقص المستلزم لبعض الموصوف به عن
ذلك علوا كبيرا واحتج الحشوية بالحروف المقطعة مثل الم المص وقوله تعالى كانه رؤس الشياطين
وقوله تعالى تلك عشرة كاملة فان الحروف المقطعة لا معنى لها وكذا قوله كانه رؤس
الشياطين فان هذه المشبه به مما لا يحصل له معنى اصلا وكذا قوله عشرة كاملة
في قوله تعالى ثلثة في الحج وسبعة اذا رجعتم فانه معلوم لكل احد ان السبعة والثلثة
عشرة فضلا عن قوله كاملة وبقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم للامتناع
العطف والراسخون على الله والا يلزم ان يكون معناه انه العالم بالتاويل هو الله والراسخون
في العلم وهو باطل اذ يا بي عن ذلك قوله تعالى بعد ذلك يقولون امنا به اذ يلزم ان يقولوا

الله تعالى امنا به كل من عند ربنا وهو ظاهر البطلان فظهر ان الوقف على قوله تعالى
الا الله وقوله تعالى والراسخون في العلم ابتداء الكلام في الاية اعني قوله تعالى هو الذي
انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله
الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب اي
يعلم تاويله ما تشابه من الكتاب الا الله وحده وتوضيح الاستدلال اذا جعلنا العالم
بالتاويل شاملا للراسخين وح يلزم ان يكون للرب رب يطهر لقوله احتجاج الحشوية لان
الحروف قيل انها اسماء للسور فلا يكون مهملا غاية ما في الباب انه يلزم اعتبار غير العربي
في القرآن اذ الحقيقة الشرعية اذا لم يكن مجازا لغويا لا يكون من كلام العرب كما قال المص
وذلك غير مشهور في مقطعات الحروف واقول مرادهم بالمهمل اعم من ان يكون غير موضوع اصلا
او لا يكون معنى ظاهرا باعتبار التخاطب كالعجمي وح لو فرض وضع الحروف المذكورة لاسماء السور
من غير ان يكون مجازات لغوية معنى الاشكال بحاله اعلم ان الشيخ ابا جعفر الطوسي قدس سره اختار
في التبيان ان احسن ما قيل في المقطعات هو انها اسماء للسور ولذا قال صاحب المحصول
في المحصول الا ان المص رحمه الله قال قيل لان المشهور ان امير المؤمنين صلوات الله عليه
قال في دعائه يا كهيعص يا حمعسق وكذا المشهور ان طه ويس من اسماء النبي صلى الله عليه وآله وقيل ان
قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه الم اسم لجميع الكتاب وكذا في بعض السور كما ذكر
والتمثيل برؤس الشياطين تمثيل المستنكر في الغاية فان العرب اذا ارادوا قبح
شيء يمثلون برؤس الشياطين فالمشبه به امر معقول والتوكيد مفهوم من كاملة مع عشرة
ايضا ونقل الامام ابي جعفر محمد الباقر علي آبائه وعليه وابنائه السلم ان المراد بالكاملة
ما يتضمن كمال البدلية من الهدي في الاجزاء وعلى هذا يكون كاملة مفيدا لمعنى غير التوكيد
وذكر العشرة يكون لتوضيحها بالكاملة وقال بعض المفسرين ان ذكر العشرة لدفع توهم ان الواو

بمعنى او ولدفع توهم ان السبعة يطلق على مطلق الكثرة وذكر الكاملة لما مر اقول يمكن حمل
الكاملة على انه لا يحتاج الى ضم اجزائه كالسبعة فانه قد يحتاج الى ضم الثلاثة وكذا الثلاثة
وهذا ايضا يمكن اخذه من مشكاة هذا الامام والعطف لا يقتضي عود الضمير الى المعطوف عليه
اي لا يلزم من عطف الراسخون على الله ان يرجع ضمير يقولون وهو واو الجمع الى الله ايضا
فانه يمكن ان يكون والراسخون عطفا على الله ويكون يقولون مخصوصا بالراسخين لعدم تخصيص
٧٧ الحال وهو يقولون بالمعطوف خلاف الظاهر لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في المتعلقات لكن نقول ان مخالفة الظاهر اهون من الخطاب بالابهم اصلا اقول ح غير القراء
ذهبوا الى الوقف مطابقا لما يستفاد من ظاهر كلام امير المؤمنين صلوات الله عليه في نهج البلاغة
في خطبة الاشباح حيث قال ع واعلم ان الراسخين في العلم هم الذين اغناهم عن اقتحام
السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح الله تعالى
اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا
فاقتصر على ذلك ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين هذا كلامه صلوات الله عليه
فاذا وقف الواقف على قوله الا الله وجعل والراسخون ابتداء الكلام يكون مبتدا وخبره
يقولون امنا به فح يكون هو من المتشابهات من جملة ما جهلوا فح تقوى اشكال الحشوية واقول
الحديث القدسي المشهور وهو ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا
احببته كنت سمعه الذي به يسمع الى اخر الحديث حديث رواه الامامية كالشيخ الشهيد
قدس سره في كتابه الكليني وبرواية السنة مشهور يدل على ان العبد اذا بلغ الى كمال
مرتبة قرب النوافل ونهاية المحبوبية يعلم بعلم الله ح يظهره الله على غيبه فهو يعلم
الغيب كما يرشدك اليه قوله تعالى لا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وما نقل
عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم حيث اخبروا عما في الارحام المذكورة والسعادة
والشقاوة وامثالها انحصار العلم بالتاويل للنبي لا ينافي كونه مما لا يعلم الا الله ويؤيد ذلك ان
الكلبي حيث سال عن امير المؤمنين ع وكان يخطب ويخبر عن احوال الترك وصورهم واعمالهم وتسلطهم بعد

بعد امد طويل يا امير المؤمنين هذا علم الغيب فقال يا اخا كلب ليس هو علم الغيب انما علم
ما عدده الله بقوله ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري
نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت وما عدا ذلك فعلم يعلمه الله نبيه
فعلمنيه هذا اجمال كلام امير المؤمنين ع وتفصيله مذكور في نهج البلاغة وجه التأييد ان تاويل المتشابهات
غير داخل في العلوم الخمسة التي لا يعلمها الا الله فيكون داخلا فيما عدا ذلك فيكون معلوما لامير
المؤمنين ع وهو من الراسخين كما هو معلوم لسيد المرسلين صلوات الله عليهم لا يكون تاويل
المتشابهات كما حسبه الحشوية غير معلوم لاحد قطعا فلا يحتاج الى ما قيل ان العلم بالتاويل مخصوص
بالله والنظر حاصل بالتاويل لغير الله فهو كاف في فهم المتشابهات والاتفاق بعدم الاحتياج
ما قيل لانه يلزم ان يكون علم النبي ص الله عليه وآله المعصومين عليه وعليهم بالمتشابهات من الظنيات
او لا يتعلق علمهم بالمتشابهات قطعا وكلاهما لا يليق البحث الثاني يمتنع عقلا ان يخاطب الله
بشيء ويريد خلاف ظاهره وكذا النبي ص من دون البيان والقرينة الدالة على المراد والا لزم
الاغراء بالجهل اذ من سمع الخطاب يعتقد ان ظاهره المراد دون غيره فاذا لم يكن كذلك يكون اعتقاده
جهلا والله حمله عليه فهو اغراء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكذا ايراد كلام لا وثوق به لهذا قال
في الشرح العضدي الخطاب بما لا يفهم بعيد وان كان لا يمتنع انه ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل
وقد سبق ان التكلم بالمهمل محال على الله تع فان قلت ان عدم المهمل ما لا فايدة فيه فلا نم ان الكلام
اذا قال كلاما ظاهره الوعيد لتخويف الفساق لا فايدة فيه فان هذه فايدة كلية وان عيت ما الاظهر
منه ابهام المعصية فلم قلت انه غير جايز على الله تعالى لمثل تلك الفايدة قلنا اذا فتحنا
هذا الباب لا يبقى اعتماد على اخبار الله واخبار رسوله اقول ان الاغراء بالجهل والاتيان بكلام لا
اعتماد عليه لا يصح من الله تع انما يصح اذا كان الله تعالى لا يفعل القبيح فانه اذا كان خلق الكفر عند
الاشاعرة في قلوب المكلفين من الله تع واقعا فالاغراء بالجهل يكون على الاولى البحث الثالث
في بيان ان الدليل النقلي هل يفيد اليقين ام لا قيل الدلايل النقلية ظنية لتوقفها اي تلك الدلالات

على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار و
التقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي الذي لو رجح النقل عليه لزم ابطال النقل لا العدم
هو الاصل فان النقل يتوقف اثباته على حكم العقل بوجود الصانع وعلمه وقدرته كما
ذكر فيما مر فلو ابطل حكم العقل يرتفع عن النقل الامان اذ بطلان الاصل في تلك الصورة يستلزم
بطلان الفرع ولا شك ان هذه اي نقل متن اللغة والنحو وغيرها ظنية والموقوف
عليها ظني فالنتيجة التي يتوقف عليها في الدليل النقلي ظنية اما بيان ان هذه الامور ظنية فقال
صاحب المحصول ان مدار النحو واللغة والصرف على اشعار المتقدمين والنقل عنهم برواة
الاحاد فلا يدل على صحة النقل بعد ما سلمنا صحته لكن نزول وقوع الغلط من امرا القيس وامثاله
كثير قال وذكر القاضي ابو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني في كتابه الذي صنعه في الوساطة
بين المتنبي وخصومه ان امرا القيس اخطا في ابيات كثيرة وكذا اللبيد والفرزدق
وذي الخرق الطهوري وما جرى بين الفرزدق وبين عبد الله بن اسحق الحضرمي في
لحنه في قوله فلو كان عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى مواليا وقال الاصمعي
حق الكميت انه جرى على من جواهر المنام لا يحتج بشعره واكثر شعر لطرماح وذي الرمة قال
في المحصول فمن اراد الوقوف فليطالع كتاب القاضي عبد العزيز اقول عدم الافادة للعلم
مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة وهذا الدليل منظور فيه اذ قد يجتمع الامارات على شيء واحد
فيبلغ حد اليقين كما في التواتر فالاحتياج الظن لا يفيد الظنية وايضا انما يصح هذا الدليل بالنسبة لا
لمن يأخذ معنى القرآن والحديث من النحو والصرف اللغة اما من لا يأخذه فلا م ان الاحتياج والاستدلال
بالالفاظ لاعتقاد عدم الاشتراك ونظايره ظاهر وكون هذا الاعتقاد ظنيا في الكل
والحق خلاف هذا فان بعض اللغات كالسماء والارض ونحوهما من الالفاظ المشهورة
المتداولة فيما بين اهل اللغة في زمن الرسول ص في معانيها التي يراد منها الان قطعي
والتشكيك فيها سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا النحو والتصريف في رفع الفاعل ونصب المفعول

٧٨

لا

وجر المضاف اليه ومعنى الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل والمفعول مما هو معلوم الاستعمال
في زمن النبي ص فيما يراد منها في زماننا ولا يحتاج ان يراد بالتصريف جميع مسائله وكذا
مسايله وكذا النحو متواتر النقل مما علم قطعا فاذا علم انضمام مثل هذه الالفاظ قراين
مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت الاحتمالات المذكورة
واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القايل به اذا تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك
معارض عقلي يلزم كذبه اقول ثم قال الدليل اللفظي يفيد القطع الافادة في الجملة لا الايجاب
الكل فانه لا قايل به وح فيما علم امكانه عقلا وشرعا لا يتصور المعارض والاحتمالات لا تجري في
كل محل قال السيد قدس سره في شرح المواقف ان دفع المعارض العقلي يعلم من صدق القايل
وتعين المراد كما مر فعلى قوله قدس سره لا يصح لافادة الدليل النقلي اليقين اعتقاد عدم المعارض
العقلي لانه متاخر عن الافادة ولو سلم انه معه لا يلزم الاحتياج اليه قال صاحب المواقف ان الدليل
النقلي انما يفيد في الشرعيات لا العقليات قال الشارح قدس سره ان قلت اذا كان صدق
القايل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه في الشرعيات والا
لاحتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها
ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وح جاز ان يكون من الممتنعات فلا يجزم
به في الشرعيات اقول قد علمت ان المراد بافادة الدليل النقلي اليقين الافادة في الجملة وهذا جار في
العقليات ايضا لان العقليات تنقسم الى قسمين احدهما لا يجزم العقل بامكانه ويكون له طريق
اليها او لا يكون والثاني ما يجزم بامكانه ويكون له طريق اليها والقسم الثاني نعتقد النقلي فيه ولا
يتوهم ان الدليل يفيد القطع في الشرعيات كليا ولا بعد في العقليات كذلك لان افادة الدليل
القطع كليا في الشرعيات غير مسلم ولا يقول به احد ايضا وايضا نقول اذا علمنا مراد القايل
الصادق كما يحصل العلم بعدم المعارض يحصل العلم بعدم الامتناع وهو ظاهر وعدم الامكان الذي ذكره

قد يعلم في محكمات القرآن اي قد يعلم يقينا المراد من بعض الآيات محضه كما في كتب عليكم
الصيام كونه على الناسخ البيت البحث الرابع وخطابه تع يحمل على الحقيقة الشرعية ان
وجدت كما في الآيتين المذكورتين سواء وجد غيرها من الحقايق الغير الشرعية او لا فان
انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية في الاستعمال والا فهو مشترك يفتقر في حمله على
احدهما الى قرينة فان انتفت العرفية فاللغوية فان لم يكن فالمجاز فان تعدد العرفية حمل كل طايفة
الخطاب على ما يتعارفه في المحصول الخطاب على ثلثة اقسام الاول ما يدل عليه لفظه وقدر
تفصيله الثاني ما يدل بمعناه الثالث ما لو ضم اليه شيء آخر لصار المجموع دليلا على الحكم والمثار
الى الاقسام الثلثة اما القسم الاول فقوله خطابه صريح واما القسم الثاني فبقوله ويدل بالالتزام
واما القسم الثالث فبقوله وقد يجتمع من الخطابين في المحصول قد عرفت ان الحقيقة ضربان اصلية
وهي اللغوية وطارية وهي العرفية والشرعية فان كان الحقيقة مستعملا في اللغة في شيء وفي العرف في
شيء وفي العرف في شيء آخر ولم يخرج العرف من ان يكون حقيقة في المعنى اللغوي فانه يكون مشتركا بينهما
وان صار مجازا في المعنى اللغوي وجب حمله على العرف لانه المتبادر الى الفهم ويجب حمله ايضا
في الاسم المنقول الى المعنى الشرعي ما حصل ان الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي
ثم اللغوي ثم المجاز فان خاطب الله تعالى طايفتين بخطاب وهو حقيقة عند احدهما في شيء وعند
الاخرى في شيء آخر وجب ان يحمله كل واحد منهما على ما يتعارفه والا لزم ان يكون ان الله تع خاطبهم
بغير ما هو ظاهر عنده مع عدم القرينة اقول اللفظ اذا اوضعه العرف لمعنى يكون استعماله عند
اهل العرف حقيقة مطلقا فيلزم كون استعمال المشترك في كلا معنيه في كلام الله تع وايضا جاز
ان اللفظ يكون بالنسبة الى كل قبيلة مستعملا في شيء من الخطاب غير معلوم وايضا يلزم ان يكون المجاز اذا
اشتهر حدا لم يتجاوز عن الحقيقة لم يكن مرادا بل يكون مشتركا وهذا خلاف ما مضى وقد يدل بالالتزام
اما باعتبار اللفظ المفرد فلم يكن الالتزام شرطا للمطابق الحكم الشرعي فيتحقق الملك لو كان كلامه فلي العتق
العتق فانه لا يتصور الوفاء بالنذر الا بعد تحقق الملك بعد لزوم العتق الا في ملك ما لمعنى الالتزام شرط للعتق

٧٩

الخطاب

ما حصل

في صورة النذر

شرعا واما ان يكون الالتزام شرطا للمطابق عقلا كقوله ص رفع عن امتي الخطا والنسيان فان العقل يحكم بوقوع الخطاء والنسيان فلا يمكن حمل الحديث على رفع النسيان عن الامة في الواقع
فلا بد من حمله على رفع المواخذة مثلا ان الاشتراط ليس بالمشهور المستلزم لوجوب تحقق الربط
مع المشروط وطو يسمى الدلالة المستفادة من الالتزام فيما ذكر دلالة الاقتضاء واشار المص الى ما
اشرنا من انقسام الالتزام الذي هو شرط للمطابق الى الشرعي والعقلي بقوله اما شرعا كنذر
العتق او عقلا كرفع الخطاء اعلم ان نذر العتق ورفع الخطاء جعلهما المص من الالفاظ المفردة
الدالة على ان المعنى الالتزامي شرط للمطابق اما عقلا او شرعا وفيه نظر كما لا يخفى على الحصار الالتزام
المتحقق في اللفظ المفرد فيما ذكر منظور فيه او باعتبار اللفظ المركب اي ما يدل بالالتزام باللفظ
المركب وهذا على قسمين الاول ما اشار المص بقوله ان يكون حكما للمقصود كدلالة التافيف على تحريم
الضرب على الاولوية فان اللفظ المركب وهو قوله تعالى لا تقل لهما اف يدل على تحريم التافيف
مطابقة وينهم بالالتزام تحريم الضرب وهو مكمل للمعنى المطابقي اولا يكون مكملا للمقصود كتخصيص الذكر
على تخصيص الحكم كما في قوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فان تخصيص الفاسق بالذكر يدل على
تخصيص الحكم وهو التبين والتوقف في الحكم بشهادته دون غيره فالمخبر الذي لا يكون معلوم
الفسق لا باس في شهادته وبهذا استدل الشيخ ابو جعفر على الاكتفاء في الشهادة بظاهر العدالة
وقد يجتمع في صورة اللفظ المركب الدال بالالتزام من المطابق بين حكم اكثر مثل قوله تعالى وحمله و
فصاله ثلثون شهرا ومع قوله تعالى وفصاله في عامين فانه يحصل المطابق بين ان مدة الحمل ستة
اشهر وقد ينضم اليه النص غيره من الاجماع ويحصل الحكم بها مثل دلالة الاجماع على تساوي
الخال والخالة في الحكم ودلالة النص على ارث الخال فكذا الخالة بناء على الاجماع المذكور وقد
يتعذر حمل اللفظ اي لفظ الخطاب على ظاهره فيجب حمله على غير الظاهر وهو المجاز على تقدير فان
كان المعنى المجازي واحدا حمل اللفظ عليه من غير افتقار الى دلالة اخرى صونا للكلام عن
الالغاء وان كان متعددا فاما ان يدل دليل على واحد معين من امرا دتعين للارادة وهو المراد

وان لم يترجح بقي مشتركا بين المعاني المجازية واليه ذكرنا منفصلا اشار المص بقوله فان تعدد المجاز
ان كان واحدا حمل عليه والا بقي مشتركا وان لم يترجح احدهما والا حمل على الراجح المقصد
الثالث في الامر والنهي وفيه فصول خمسة الفصل الاول في حقيقة الامر اي فيما وضع
له لفظ الامر بحسب اللغة وفيه مباحث البحث الاول لفظ الامر في اللغة حقيقة في القول مجاز في
الفعل ولا نزاع في الاول قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح العضدي اطلاق الامر على القول
المخصوص بخصوصه فكان ابا الحسين قال ان الامر موضوعا حقيقة في الشان والصفة
يجعل الامر مشتركا بينه بخصوصه وبين الشان والصفة ونحو ذلك حتى ان اطلاقه حقيقة
على القول المخصوص تارة يكون بخصوصه وتارة من حيث انه من افراد الشان او الصفة فكذلك
كونه حقيقة في الفعل فانه لا يكون الا باعتبار الثاني وهو انه من افراد الشان او الصفة
وقد يظهر لك من قوله ان اطلاق الامر على الفعل يكون حقيقة ايضا عند ابي الحسين الا
انه يكون باعتبار فرد للشان او الصفة لا بخصوصه فالنزاع في انه مجاز باعتبار
الاطلاق بخصوصه واما الثاني اي كونه مجازا في الفعل فلانه لولاه لزم الاشتراك لان
كون الامر حقيقة في القول مجمع عليه فان كان حقيقة في الفعل ايضا لكون مشتركا فهو بط لسبق
الفهم حين اطلاق الامر مجردا عن القرينة الى القول على ان الاشتراك خلاف الاصل وهذا
الدليل بعينه يدل على ان الامر ليس للقدر المشترك فانه لا ينتقل الذهن
اليه اصلا بل ينتقل الى القول ولو كان للقدر المشترك لم يتبادر القول لعدم دلالة
العام على الخاص باحدى الدلالات وفيه بحث احتجوا اي احتج من قال بان الامر حقيقة
في الفعل بصحة الاستعمال فيه من غير قرينة كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا اي قضاؤنا وحكمنا
وفار التنور والمراد فعلنا من الافعال العجيبة فهم التعجب من الامر ليس من اللغة وكما يقال امر فلان
مستقيم اي شانه على الاستقامة وطريقه مستقيم وهذا امر عظيم اي خطب عظيم
وجاء زيد لامر اي لغرض والجسم تحرك لامر اي لشيء وتقال نفس الامر اي نفس الشيء وبافر ما

قولهم امر فلان مستقيم ونظايره ظهر الجواب عن احتجاجهم والجواب عن الاحتجاج المذكور
ان الاستعمال يوجد مع المجاز كما يوجد مع الحقيقة فلا نم ان استعمال الامر بمعنى الفعل
ليس بالقرينة فلا يتم الاستدلال بمجرد الاستعمال في المحصول احتج القائلون
حقيقة في الفعل بان اهل اللغة يستعملون لفظ الامر في الفعل فظاهر الاستعمال الحقيقة
اما بيان الاستعمال فقوله تعالى مسخرات بامره وتجري في البحر بامره واما ان الاصل في الاطلاق
الحقيقة فلما تقدم والجواب ان ههنا اصلا اخر يعارضه وهو ان الاصل عدم الاشتراك
فيحتاج الى القول المص صونا وقد بينا اولوية المجاز من الاشتراك ثم انا ذكرنا من سبق الذهن يكفي
في الدلالة على المقصد البحث الثاني في حده اي حد الامر بمعنى القول وهو طلب الفعل بالقول كما اذا
قال القايل انصر فانه يطلب بهذا القول النصر وهذا الطلب اذا اقترن بالاستعلاء فهو امر
اقول الطلب وان استفيد من القول لكنه ليس نفس القول فلا يصح تعريف الامر الذي
هو القول عند المص بالطلب وايضا في الشرح العضدي ان المعتزلة لما انكروا الكلام
النفسي كان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوا الامر به فلذلك حده تارة بارادة
الفعل واخر هو صيغة افعل بارادات ثلث وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القراين الصارفة
اقول هذا عجيب فان المعتزلة قد بينوا ان الطلب عين الارادة فكيف يصح
هذا القول بالنسبة اليهم وايضا ليس كل طلب نوعا من الكلام النفسي فلا يلزم من
انكار الكلام النفسي انكار الطلب وايضا الارادة ليس كلاما نفسيا كالطلب والجواب
الاول يمنع ان انكار الكلام النفسي يستلزم عدم تعريف الامر بالطلب وذلك متصور باحد الصور الثلث
الاول يمنع ان انكار الكلام النفسي يستلزم عدم تعريف الامر بالطلب الثاني ان يقال المراد
بالطلب الارادة كما اختاره المص فيما بعد الثالث ان يقال المراد بالقول المصدر
لا المقول وهو طلب وعلى الاخير يندفع الاشكال الاول الا انه خالف الايمة الرضي في
شرح الكافية في شرح قول ابن الحاجب الامر صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل المخاطب

بحذف حرف المضارعة لو قال بصيغة يصح ان يطلب بها الفعل لكان اصرح في كل
ما يسميه النحاة امرا وذلك لانهم يسمون افعل على سبيل الاستعلاء لطلب الفعل امرا
وهو المسمى عند الاصوليين امرا وكذا على وجه الخضوع من ابيه وهذا الدعاء او من
غير الله تعالى وهو الشفاعة او لم يطلب به الفعل بل كان على الاباحة نحو كلوا واشربوا و
اشربوا او للتهديد نحو اعملوا ما شئتم او غير ذلك او غير ذلك وانما سمي النحاة جميع ذلك
امرا لان استعمال هذه الصيغة في طلب الفعل على وجه الاستعلاء الذي هو الامر حقيقة
اغلب وذلك كما سموا نحو المال اسم الفاعل لان استعمال هذه الصيغة فيما هو فاعل حقيقة
اكثر هذا كلام الشيخ الرضي ويفهم منه امور الاول ان الامر عند الاصوليين نفس الصيغة
الثاني ان الامر الغايب خارج عن الامر الثالث ان الامر حقيقة هو طلب الفعل على
وجه الاستعلاء كما عرفه المص لكن كلامه يخالف كلام نجم الائمة في انه لم يخرج الامر الغايب من
التعريف وايضا يقال فيما بعد والوالدات يرضعن بمعنى الامر ومراده ان ضعف
ليكون امرا غايبا على جهة الاستعلاء اورد صاحب التنقيح على تعريف الامر بقولهم قول
القايل استعلاء افعل ان اريد اصطلاح اهل العربية فالتعريف غير جامع لان افعل
عندهم امر سواء كان على سبيل الاستعلاء او لا وان اريد اصطلاح الاصوليين فغير مانع
لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد مثلا وايضا المبلغ قد يبلغ
كلام المستعلي بصيغة ~~افعل على سبيل الاستعلاء~~ الامر واجيب عن الاخير بان كلام
المبلغ لا يعد كلامه في العرف بل هو كلام الامر لا يقال قد علمت من كلام الشيخ الرضي
لان الامر عند اهل العربية حقيقة في طلب الفعل على الاستعلاء الا انهم يطلقون على الامر
بناء على الاغلب لانا نقول الامر كاسم الفاعل يعم الصيغة التي تكون للاستعلاء وغيره في اصطلاح
النحاة لما نظروا الى الغالب في معنى صيغة اسم الفاعل صدور الفعل سموا المال اسم
الفاعل وكذا في الامر نظرا الى فرده الاغلب على ان الفرد الاغلب اعتبر في الطلب فلا يمنع
ارادته هنا وايضا اذا عرف الامر في كتب الاصول لا بد من حمله على طريقتهم الا انه مضى ان الكلام

في معنى الامر بحسب اللغة لا اصطلاح اهل العربية والاصوليين فلا يصح كلام التنقيح اعلم ان تعريف
الامر بطلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء صادق على النهي والنداء بل على التمني
والترجي على ما مر تفصيله واذا حمل الطلب على الارادة كما يجيء في كلام المص يخرج بعضها
ويبقى البعض نقضا وقد مر ما يكفي التكليف في اخراج الاكثر بل الكل فتامل ثم ان الامر
على قول المص فيما مضى قسم من المركب التام والنحاة جعلوه من اقسام الفعل ويفهم من كلام
الشيخ الرضي انه عند الاصوليين ايضا قسم من الفعل الذي هو المفرد كامر وهذا الطلب
معلوم لكل عاقل وجدانا فانه كما يدرك جوعه وعطشه يدرك طلبه وهو غير الصيغ
بديهية فالمذكور في معرض الاستدلال تنبيه لعدم اختلافه اي الطلب باختلاف اللغات
واختلاف الصيغ باختلافها فلا يكون احدهما عين الآخر ولوجودها اي الصيغ من الساهي
والغافل والنائم مع انتفائه اي الطلب والضا الواضع حين اعلامه بالوضع يقول اضرب
ولا يريد الطلب وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول ويجيء ان المراد بالطلب الارادة
اختلف المعتزلة والاشاعرة في ان الطلب عين الارادة او غيره اختارت المعتزلة
انه عين الارادة او غيره واختار المص مذهب المعتزلة بناء على ان الطلب لفظ مشهور
فلا بد وان يكون معناه معلوما لما مر انه لا يجوز ان يكون مثل هذا الالفاظ موضوعا لامر خفي لا يطلع
عليه الا الاوحدي من الناس واليه اشار المص بقوله فالطلب الزايد على الارادة ولا نعرف
وضع اللفظ المشهور لمعنى غير معقول للجمهور اقول الطلب يعم الزجر والتمني والاستفهام
والعرض وامثالها ويعم الارادة بين الكل مشكل والظاهر ان الطلب نوع من الميل
فالمتمني للمحال يميل اليه ولا يريد وجوده وايضا العقل يحكم بان الله تعالى طالب لوجوده ولكن الاشاعرة
استدلوا على مغايرة الطلب للارادة بان الله تعالى امر الكافر بالايمان والامر للطلب
ولم يرد منه ذلك اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الله تعالى علم عدم وقوعه اي الايمان من
الكافر الذي يموت على الكفر كابي لهب واذا علم عدم وقوعه يصير ممتنعا لاستحالة الكذب
على الله فلا يريد منه الايمان والى رده اشار المص بقوله الاشاعرة امر الطلب غاير

للارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه
فيكون تكليفا بالمحال كان الاشاعرة يقولون بان الله تعالى يطلب من الكافر الايمان
ويميل اليه ولا يريد لانه يعلم انه لا يقع عنه يقال انا نطلب المحيط والارض المركز ولا
يقال انا نريد المحيط كما لا يخفى ثم ان قول المص فيكون تكليفا بالمحال كلام زايد من كلام الاشاعرة
في هذا المقام ولا دخل له في المقصود اذ المناسب ان يقال ولم يردها لانه علم
عدم وقوعها وهذا العلم يستلزم امتناعه والله تعالى لا يريد وقوع الممتنع واعلم ان الاشاعرة
لا ينكرون وقوع هذا التكليف بالمحال اذ مرادهم بالتكليف بالمحال الذي هو غير
واقع المستحيل وقوعه في ذاته او عادة واسلام الكافر لا يستحيل وقوعه عادة ولا في
ذاته ثم انه اورد على الاشاعرة ان علم الله بالشيء لو كان يستلزم امتناع نقيضه لكان
افعاله تعالى غير مقدورة له وهذا غير لازم على المعتزلة لانهم يقولون ان العلم تابع للمعلوم
كما انا نعلم طلوع الشمس غدا ولا مدخل لعلمنا في وجوبه وامتناعه فلا يلزم الامتناع في معلومات
الله تعالى وهو الحق ولصح قولنا اريد منك الفعل ولا امرك فلو كان الامر عين الارادة
لكان قولنا اريد منك الفعل عين قولنا امرك ولامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه
طلبا لاظهار عذره في ضربه مثلا اذا منع الحاكم الضارب عبده وهدده بالهلاك
فح السيد يامر عبده بحضر الحاكم بفعل يخالفه ليظهر عذره عند الحاكم ليندفع عنه الهلاك
يامر ولا يريد والا يكون مريدا للهلاك وهو مح والجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من
الكافر الذي يموت على الكفر والعلم لا يؤثر في المعلوم كما اثرنا في علمنا بطلوع الشمس غدا
وتمام الاستقصاء في هذه المسئلة مذكورة في كتبنا الكلامية وما ذكرناه فيه كفاية ونفي
الامر في قول من قال اريد ولا نفي الالزام اي لا الزمك وان كان مريدا الايقاع
الفعل فيكون معناه اريد منك الفعل ولا اريد منك اللزوم فلا يتعلقان بشيء واحد
فلا يتنافيان وانت تعلم ان هذا الجري في اطلب منك الفعل ولا امرك والفرق تحكم
اختيارا اي لا اضطرارا والزاما والطلب والارادة متساويان في امر طالب العذر

اي كما لا يصح ان يقال ان طالب العذر لا يريد هلاك نفسه في الشرح العضدي الانسان
لا يريد هلاك نفسه لكن يطلبه اقول فيه بحث ظاهر اذ لو اراد ان السيد يطلب هلاك نفسه
ولا يريده فهو ظاهر البطلان اذ مقصوده من عذره خلاص نفسه وان اراد انه قد يطلب الانسان
هلاك نفسه فكذا يريد الانسان هلاك نفسه كثيرا والحق ان السيد في صورة يقول لعبده
افعل كذا اظهارا للعذر لا يريد ولا يطلب منه شيئا ابدا بل لا يتحقق فيه الامر حقيقة فلا
يصح الاستدلال به ولهذا اشار المص بقوله وهو انه وجد منه صورة الامر ولم يرده
ولا يطلبه بل انما اراد اظهار العذر للعلم بمخالفة العبد البحث الثالث اعلم ان الصيغ يدل
على الطلب بالوضع ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم الى ان الطلب خارج عن معنى الامر
وانما يستفاد من قصد الامر وذهب الكعبي الى ان الصيغة موضوعة للطلب والمص اختار الثاني
فقال ان الطلب يستفاد من الصيغ بحسب الواقع اقول لعل من قال ان الطلب خارج عن
معنى الصيغة نظرا لما من ان صيغة اعلم يدل بمادته على العلم وبهيئته على الزمان والنسبة
والطلب ليس ماخوذا فيه وايضا الهيئة والصيغة لا تدل على الحدث وهذا الكلام
لا الصواب اذ معنى اعلم بالمجموع ان وهو مجمل لنفس الطلب فلا يفتقر الى الارادة كغيره
من الالفاظ مثل زيد فان معناه يفهم من غير احتياج ارادة فكذا لا يحتاج صيغ الامر
في فهم معناه الى ارادة وفيه ان النزاع في دخول الطلب والارادة في معنى الصيغة لا في
انه يحتاج الى الارادة او لا احتج ابو علي وابو هاشم على الارادة بمفهوم من
الخارج لان نفس صيغ اضرب بان المميز بين الامر والتهديد في صلوا واعملوا ما شئتم
الارادة فان المراد من صلوا الفعل وليس في اعملوا ما شئتم كذلك فالتميز بين صلوا
واعملوا في كون الامر امرا دون الثاني بان الامر يريد الصلوة في صلوا ولا يريد القليل
اعملوا العمل والجواب ان التهديد ليس امرا بالحقيقة وانها اي الصيغ انما وضعت للارادة
فهي حقيقة في الطلب والارادة مجاز في غيره من التهديد ونظايره ولا اثر لارادة المامور
به وطلب وجوده في الامر في صيرورة الصيغة امرا فانه اذا استعمل في معناه وهو الطلب

الخاص يكون امرا خلافا لهما حيث قالا كان في قولنا اضرب على موسى بصر عيسى فاعلا
بقصدنا وكذا الصيغ يصير امرا بالقصد ناو اتفاقنا لا اثر لارادة المامور به في صيرورة الصيغة
داخلة في ص امرا لانها دالة بالوضع على الارادة فيكون الارادة مفهوم الصيغة فلا يحتاج الى ارادة زايدة
فلا يفيد الصيغ الدالة عليها على الارادة صفة هو كونه امرا كالمسميات مع الاسماء فان الالفاظ الدالة
لا يفيد لمعانيها احكاما واوصافا وقد مر ان الاسماء يطلق عاما كما يطلق خاصا فيكم حمل الاسماء
لسعد مه والمسميات على المعنيين وقد يقوم صيغ الامر مقام الخبر اي صيغة الامر التي هي انشاء في معنى الخبر
لعلاقة مجازا مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت لقلة الحياء فالمراد بالجملة الانشائية
مثل قوله والوالدات يرضعن اي الوالدات ليرضعن اولادهن على ما قال صاحب الكشاف ان
صعن يرضعن بمعنى ليرضعن واما على مذهب غيره من المفسرين اعني المبتدا اعني الوالدات مع الخبر اعني
بمعنى الامر فلا يكون مناسبا للمقام ووجه مناسبة استعمال الخبر في الانشاء والعكس اشتراك الخبر والانشاء
83 في الدلالة على وجود الفعل والى هذا اشار المص بقوله لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وتحقق
مناسبة اخرى كما لا يخفى وكذا النهي يقع في مقام الخبر والخبر في مقامه مثل لا ينكح المراة على عمتها وقوله
لا يمسه الا المطهرون اي لا يفعل هذا او لم يمثل لاطلاق النهي بمعنى الخبر ومثاله كثير كما يقال اذا لم تستحي
لا تعظم اباك اي لعدم حياءك ما عظمت اباك الفصل الثاني مدلول الصيغة سواء كان بالدلالة
المطابقية او لا وفيه مباحث تسعة الاول في ان الامر للوجوب وقع الخلاف في صيغ افعل وما
في معناها انها هل للوجوب ام لا والمحققون ذهبوا الى الوجوب وقال ابو هاشم انها حقيقة
في الندب وقيل للطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل مشترك
لفظا بين الوجوب والندب وقال الاشعري والقاضي بالوقف اي لا ندري اهو
للوجوب او الندب وقيل مشترك بين ثلاثة معان الوجوب والندب والاباحة
وقيل للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن وفي الشرح العضدي ان الصيغة مشتركة
عند الشيعة بين اربعة امور الوجوب والندب والاباحة والتهديد لنا على ان
الامر للوجوب حقيقة ان السلف كانوا يستدلون بصيغة الامر على الوجوب ولم ينكر عليه احد

واعترض عليه بانه ظن في الاصول فلا يفيد اجيب بمنع كونه ظنا ولو سلم فيكفي كونها ظاهرا
ونقل الاحاد في مدلولات الالفاظ والا لتعذر العمل باكثر الظواهر اذ المقصود فيها
انما هو تحصيل الظن اقول الجواب بالمنع مكابرة والحق الجواب بالتسليم ودعوى ان الظن
لا يفيد في مسايل الاصول لو تمت انما هي في اصول الدين لا اصول الفقه ثم ان تعريف المصنف
الامر وابن الحاجب حيث قال اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء يقتضي ان يكون الامر شاملا
للوجوب والندب اذ الاقتضاء هو الطلب وهو شامل للندب وقيد الاستعلاء لا يخرج
الندب كما صرحوا به ثم ان صيغ الامر ان دل على الوجوب فلا يخلو اما ان يكون من المادة او الهيئة
مدلول الهيئة على ما صرح به اهل العربية هو الزمان والنسبة ومدلول المادة المصدر الذي هو مبدا
الاشتقاق ان قلت الوجوب يفهم التزاما قلت ظاهر ان صيغ الامر لو كان دالا على الوجوب
التزاما لكان كل من يطلب عن احد فعلا استعلاء يفهم انه يكون معاقبا بتركه وليس كذلك وايضا فان
الامر للوجوب حقيقة والمعنى الالتزامي لا يسمى حقيقة ولعلهم ارادوا ان الصيغة تدل على الوجوب ولا دلالة
التزامية على طريقة اهل العربية وهو الدلالة في محله اعلم ان الوجوب يشتمل على شيئين رجحان جانب
الوجود والنهي عن جانب العدم فاذا كان الامر للوجوب يكون النهي عن الضد ماخوذا فيه
فلا يصح الخلاف فيه صيغة افعل يستعمل في معان متعددة هي خمسة عشر على ما صرح به العلامة التفتازاني
كالايجاب نحو اقيموا الصلوة لو كان الايجاب غير الوجوب لا يصح ان يقال تارة للوجوب واخرى
للايجاب لانه خلاف الواقع وسمي ما يتعلق بذلك والندب كما يتوهم والارشاد والاستشهاد
والتهديد اعملوا ما شئتم والاهانة ذق انك انت العزيز الحليم والدعاء اللهم اغفر لي والاباحة
كلوا واشربوا والامتنان كلوا مما رزقكم الله والاكرام ادخلوها بسلام والتسخير كونوا
قردة والتعجيز فاتوا بسورة والتسوية اصبروا او لا تصبروا والتمني
الا ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار بل القوا ما انتم ملقون والتكوين كن
فيكون ان قلت الشفاعة ليست داخلة في الدعاء كما صرح به الشيخ الرضي

الرضي قلت قد ذكر ان الطلب من الاعلى يسمى دعاء والمراد هنا الاعم كما قال الشيخ الرضي وقيل ان غيرها ترتقي
لا خمسة وعشرين وهي اي الصيغة حقيقة في الاول اي الوجوب اي الايجاب اعلم ان الاصوليين يطلقون الايجاب
والوجوب في هذا المحل ولعل هذا مبني على ما قال في الشرح العضدي ان الوجوب والايجاب امر واحد
يتغاير بالاعتبار وانما اخذ ذلك من كلام المحصول حيث قال بعد تعريف الحكم الشرعي الخطاب المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فان قيل هذا التعريف فاسد لان حكم الله تعالى خطابه وخطابه كلامه
وكلامه قديم عندكم فيلزم ان يكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديما وهو باطل من وجوه ثلثة الاول ان
حل الوطي في المنكوحة وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد والصفة التي هي الوطي حرام او حلال وفعل العبد
محدث وصفة المحدث لا يكون قديما الثاني ان هذه المراة حلت له بعد ما لم تكن وهذا اشعر بحدوث
هذه الاحكام الثالث التول المقتضي لحل الوطي هو النكاح او ملك اليمين وما كان مقيدا بالحادث
يستحيل ان يكون قديما فثبت ان الحل مثلا يمتنع ان يكون قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون
عين الخطاب والجواب لا معنى لكون الفعل حلالا عندنا الا مجرد كونه مقولا فيه رفع الحرج عن فعله ولا معنى لكونه
حراما الا كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول
صفة الا لحصول المتعدد من صفة ثبوتية هذا عبارته فعلى هذا يكون الايجاب ايضا صفة لحكم الله فيكون الوجوب
بمعنى الايجاب اذ لا صفة للفعل حتى يتحقق الوجوب واقول هذا انما يتم على زعم الاشاعرة حيث قالوا ان الاحكام
قديمة قايمة بالكلام النفسي وانما قال صاحب المحصول هذا الكلام في رد المعتزلة واما قوله ان ثبوت الوصف
يقتضي ثبوت المثبت له فلوصح يلزم ان يكون الاشياء المعلومة لله في الازل ثابتة في الازل لان
المعلومية صفة ثبوتية كالوجوب والحل وكذا الامكان ازلا وايضا دعوى ان الحرمة قايمة بحكم الله و
الحرمة الحكم يستلزم ان يكون مبدا الاشتقاق قايما بغير المشتق وهو يخالف الصيغة وهو خلاف
مذهبهم وايضا في الشرح العضدي ان الاحكام حادثة على مذهب الاشاعرة كما هو مذهب المعتزلة وعند ابن
الحاجب ايضا فلا يصح هذا الكلام وقيل مشترك بين الاول والثاني اشتراكا لفظيا وقيل للقدر المشترك
فيكون مشتركا معنويا لنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر وهو قوله تعالى
اسجدوا ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما استحق الشيطان الذم بمجرد الترك ومخالفة الامر والحاصل

فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الامر اعني قوله تعالى اسجدوا لو كان للندب والاعم لما استحق ابليس بتركه
الذم والعذاب اقول هذا الدليل لا يثبت المدعى لاحتمال الاشتراك اللفظي وايضا المشترك المعنوي
يستعمل في فرد منه حقيقة كما قررنا ايضا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع وهي الفهم
عقيب الامر وهو معنى الوجوب اقول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم امر مخالف الامر بالحذر وهدده ولولا العقاب لما حسن التحذير والتهديد اذ التحذير دليل الوجوب
اقول هذا الدليل غير مثبت للدعوى كما مر وايضا التحذير ان كان على سبيل الاستحباب فكيف يلزم الوجوب
وان قيل فليحذر وهو الوجوب فهو مصادرة على المطلوب ان قلت هذا الاستدلال ان التحذير هو التهديد
لا يتصور الا في صورة الوجوب قلت فعلى هذا يكون الامر الذي للتهديد مستلزما للوجوب والحرمة على ان
التحذير اذا كان بحسب الاستحباب لا يتم استلزامه الوجوب ومتابعة الامر هو ترك المامور به وليس كذلك بل
هو حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب والندب فيحمل على غيره الثاني ان قوله عن امره مطلق فلا يكون عاما
فلا يفيد ان كل من خالف الامر يستحق العقاب فلا يدل على ان كل امر للوجوب وفي الجواب اما عن الاول ان
المتبادر من مخالفة الامر ترك المامور به وصلاحيته التاويل لا ينفي الدليل واما عن الثاني ان المصدر اذا اضيف
يكون للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وكذا في الشرح العضدي اقول الامر اذا كان بمعنى الصيغة لا يكون
مصدرا وفرد من الامر الذي هو بمعنى المصدر فلا يكون داخلا تحت القاعدة الا ترى ان قوله تعالى افعصيت
امري فانه ليس كل فرد فرد من افراد الامر مرادا وكذا في قوله تعالى اتى امر الله وايضا معنى يخالفون يعرضون
عن امر الله والاعراض عن حكم الله سواء كان مستحبا او واجبا حرام فلا يفيد هذا افادة الامر الوجوب ثم
فسر صاحب الكشاف الذين يخالفون بالذين يصدون عن امره دون المومنين وهم المنافقون والمعنى
يصدون عن طاعته وذم تروح لا يفيد المطلوب اصلا وايضا يدل على ان ترك مقتضى الامر مقتض لاحد الفتنتين
اما المحنة في الدنيا او عذاب الاخرة والواجب الذي يلزم من تركه صحة العقاب في الاخرة ولا من حل المحنة
الدنيا فيه الا ترى الى قصة ادم فانه على مذهب الشيعة بترك المستحب اصاب محنة في الدنيا ولان تارك
المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم والعاصي يستحق العقاب اي كل عاص
يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يعص الله ورسوله

ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا اقول الصغرى لا بد وان يكون كلية في هذه الصورة ليفيد المقصود
ودليل الصغرى لا يفيد كليتها وكذا اقول في ادلة الكبرى اذ ترتب الخلود في النار يدل على ان المراد
بالعصيان تعدي الحدود والكفر او في حكم من ذنب يوجب المكث الطويل فلا تم المقصود وهو اثبات
وجوب متابعة كل امر ولقوله عليه السلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى النبي صلى الله عليه واله
الامر اذ لولا لانتفاء الثاني لانتفاء الاول والمعنى ما امرت بالسواك مع ثبوت الندبية وتاكيد النبي صلى الله عليه
واله في المبالغة بالسواك فعلم ان الامر لا يكون للاستحباب بل للوجوب اقول اذا كان الامر مشتركا
بين الوجوب والندب لا يصح هذا الاستدلال اذ يكون المراد بالامر الوجوب بقرينة المقام او يكون مشتركا
معنويا ويكون مستعملا في فرده كما مر فلا يصح الاستدلال على نفي الاشتراك بهذا ولقوله عليه السلام في خبر بريرة
وهي كانت امة اعتقت تحت عبد وكرهته فقال عليه السلام راجعيه فقال اتامرني يا رسول الله فقال صلى الله
عليه واله لا انما انا شافع واقول يمكن ان لا يكون المراد بالامر المشترك لفظا او معنى الندب
بل الوجوب او يكون شفاعة عرفية وان كان قبول شفاعة الرسول صلى الله عليه واله مستحبا لكن الا وان لا
يتوهم ان فعل الرسول صلى الله عليه واله يكون مستحبا او واجبا ولما هذا الدليل اشار [illegible] بقوله ونفى الامر
واثبت الشفاعة المندوب قبولها في خبر بريرة تلخيصه ان الامر لو لم يكن للوجوب لكان اثبات المندوب
قبولها مع نفي الامر تناقضا اذ استحباب قبول الشفاعة يقتضي ندبية الرجوع فيكون الرجوع مندوبا وعدم
الامر يقتضي ان لا يكون مندوبا على تقدير عدم اقتضاء الامر الوجوب وفيه بحث لان الايجاب
يحدث بعد الشفاعة اذ قبول قوله صلى الله عليه واله اما واجب او مستحب ويمكن ان يقول قوله انما انا
امر لانه ما كان قبل شفاعته مستحبا ولحسن ذم العبد على الترك اي ترك المامور به فلو لم يكن الامر
للوجوب لم يحسن الذم على الترك واقول يكفي في توجه الذم مجرد احتمال كون الامر للوجوب فانه
يحصل به احتمال الضرر ودفع الضرر المحتمل اذا كان سهل الحصول واجب عقلا ولان حمله على الوجوب احتراز
عن الضرر المظنون حاصله ان دفع الخوف واجب عقلا فالصيغة اذا اقتضت بظاهرها الوجوب وان احتمل
غيره فحمله على الوجوب طريق امن فالحمل عليه واجب وفيه ان خطر الافتراء على الله اشد خوفا واعلم انهم في امثال
هذه الدعاوي الظنية يستدلون بالادلة الضعيفة او باجتماعها يحصل المطلوب احتجوا باستعماله اي استعمال الامر في

الوجوب والندب والاصل في الاستعمال عدم الاشتراک والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترک كما احتج القائلون على ان الامر
القدر المشترک بين الوجوب والندب بان الامر يستعمل في الواجب والندب فلو لم يحمل على القدر المشترک
يلزم اما الاشتراک اللفظي على تقدير ان يكون موضوعا لكل واحد واما المجاز على تقدير ان يكون موضوعا لاحدهما
وكلاهما خلاف الاصل في المفتاح وشرحه للسيد قدس سره لا شبهة في ان طلب المقصور على الاستعلاء يورث ايجاب الاتيان
وقال السيد قدس سره قد عرفت ان تلک الصور التي من قبيلها موضوعة لان تستعمل في طلب المقصور على سبيل الاستعلاء
ولا شبهة في ان هذا الطلب يورث ايجاب الاتيان بذلک المقصور على المطلوب منه وهو المامور اي تستتبع قصد
الزام الفعل عليه وحمله بحيث لا يكون له رخصة في تركه ونبه بقوله ويورث على ان الايجاب ليس معنى هذه الصور لكنه لازم
معناها ومتفرع عليها وعلم من ذلک ان الطلب على سبيل الاستعلاء ليس قدرا مشتركا بين الايجاب والندب كما ذهب اليه
بعضهم قوله استتبع ايجابه وجوب الفعل وذلک لان الفعل ح يصير تركه مظنة لتوقع مكروه وهو معنى الوجوب قوله بحسب
جهات مختلفة متعلق بوجوب الفعل اي يجب الفعل بحسب جهات مختلفة كتوقع الايلام او الاستخفاف او الملامة او غير
ذلک مما يتصور اختلافه بحسب احوال مختلفة ممن هو على رتبة واحوال المامور ومناسبة المقام وقيل معناه بحسب الفعل
اعتبارات مختلفة من الشرع والعرف والعقل قوله والا لم يستتبعه اي وان لم يكن الاستعلاء ممن هو اعلى رتبة لم يستتبع ايجابه
وجوب الفعل اصلا فان قلت تحقق الايجاب بلا وجوب كتحقق الكسر بلا انكسار وانه غير معقول قلت قد اشرنا
الى انه اراد بالايجاب قصد الالزام حتى يصح ان يكون متفرعا على الطلب الاستعلائي ولم يرد به حصول الالزام وتحتم الفعل
بحيث لا يكون رخصة في تركه فلا اشكال فاذا صادفت متفرع على ما سبق وهذه اشارة الى ان الالفاظ الاربع واصل استعمالها
ان يستعمل في الطلب استعلاء والشرط المذكور وهو كون الاستعلاء ممن هو اعلى رتبة وقوله والا اي ان لم يصادف
هذه الالفاظ اصل الاستعمال بالشرط المذكور وذلک اما بان يكون الاستعلاء من غير الاعلى فيفيد ايجابا بالاستتباع
وجوب كما مر واما بان لا يكون هناک استعلاء في استعمالها في الطلب فيفيد طلبا للفعل مجردا عن الوجوب و
الايجاب واما بان لا يستعمل في طلب الفعل اصلا فيفيد معنى اخر كالتهديد والاباحة وانواع اخر من الصيغة لا يدل على
الوجوب بل الوجوب قد يكون وقد لا يكون وحينئذ ذلک ان الامر يقتضي ترجيح جانب الفعل واما امتناع جانب الترک
فلا يكفي في الصيغة الا بان يلاحظ حال مصدر الامر فالامر ان كان من العبد ولا يكون قرينة خلاف الوجوب يكون
للوجوب الا ان يكون الاستعلاء لا يكون الامر الوجوب كما يفهم من المفتاح وشرحه وفيه بحث اذ المفهوم من كلام المفتاح

ان القصد معتبر في الامر فيكون الارادة معتبرة فيه خلاف ما قاله الاشاعرة تذنيب الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب
خلافا لجمهور الاصوليين فانهم ذهبوا الى انه للاباحة فان دفع الحظر اقل ما يلزم منه الاباحة واما المص فقد اختار
ان الامر المذكور للوجوب لقوله لوجود المقتضي وهو ان حقيقة الامر الوجوب وانتفاء ما يصلح للمانعية اي انتفاء
مانعية ما يصلح للمانعية بزعم الخصم وهو الانتقال من الحظر في الشرح العضدي لنا علية في الاباحة في عرف الشرع
معدم على الوجوب الذي عليه اللغة وذلک هي الاباحة في السابقين لا التفهم في نحو قوله واذا حللتم
فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا او كنت نهيتكم عن ادخار الاضاحي الا فادخروها انتهى اعتبار
اقول يدعى ان النقل يدل على ان الامر منقول شرعي اثباتها مشكل بل دعوى ان الامر في الشرع منقول من الالزام
بل القصد الالزام كما قال صاحب المفتاح لا الوجوب اوطا والحق هو الظ قال في التلويح بعد ما قال
في جواب سوال ان الامر مجاز في الايجاب حقيقة الامر يجب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم
بمعنى انه يطلب وجود الفعل واراد به المنع عن النقيض وهو الايجاب والالزام لكنه غير العقاب ولا يستلزم
الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل واراده ح ما
وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى اراده وجود الفعل
والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لا اراده
المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون منها تحصيل المامور في اوامر الله تع وقد يكون بدونها
ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تع واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات
لغوية انتهى كلامه والتحقيق ان لفظ الامر مثل اضرب موضوع لغة لطلب الفعل مع عدم رخصة الترک فاذا
استعمله الشارع دل على طلب الفعل وعدم رخصة الترک وهذا معنى الوجوب الشرعي لا ان كل صيغة يقيد
بها الالزام يستلزم الوجوب الشرعي وقد انيق بعض ما اوردنا سابقا على قولهم الامر للوجوب ثم ان الظ
ان البحث في هذه المسئلة ان الامر بعد التحريم مجاز في الاباحة بقرينة التحريم السابق اذ لا منع لو فرض لفظ
شرطا ان يكون مع لفظ آخر بمعنى فانه اذا قيل لشخص لا تترک الصلوة ثم قيل اترک لا يدل على وجوب
الترک لكن يكون ح مخصص هذا البحث ان الامر قد يكون لقرينة معينة وهي وقوعه بعد الحظر للاباحة ولا
منازعة لاحد في ان الامر يكون للاباحة في الجملة الا ان حق المسئلة هي ان كل امر وقع بعد الحظر فهو للاباحة

وهذه مسئلة ما فهم ثم ان هذا الحكم يجري في النهي بعد الوجوب قال في المحصول القائلون بان الامر بعد الحظر للاباحة
اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب فمنهم من طرد القياس فقال انه للاباحة ومنهم من قال لا تاثير
للوجوب المتقدم بل النهي يفيد التحريم والمص رحمه الله اختار في ما بعد ان الامر الناسخ للوجوب يفيد الجواز
كما اختار صاحب المحصول وهو عجيب وذهب بعض الاصوليين الى انه اذا علق الامر بزوال علة عروض
النهي كان كما قبل النهي فان كان قبل النهي حكم كوتيين والا فللاباحة والمص رحمه الله اختار ان الامر بعد الحظر
للوجوب لما ذكر ودليل المانع بان الامر ضد الاباحة فاذا ارتفع الامر بقي الاباحة مردود بتساوي الاحكام
في التضاد فلا يكون الضد به علة للانتقال لانها مشتركة وفيه انه ضد لا يشمل على امر زائد كامتناع الترک
الا في او مرجوحيته واذا حللتم فاصطادوا معارض بمثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ويصح الدليل
الذي اقمنا على المط فهو تام في اثبات المط والاية التي استدل الخصم به تعارض بمثله فتعارضا تساقطا فيبقى ٢
دليلنا سالما عن المعارض وفيه ان الخصم يدعي الغلبة في الاستعمال كما مر ودفع تعارض آيه لا ينفع في اثبات المط
البحث الثاني الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور وعلم بوحدة ولا تكرار لان مفاد الفعل
النوع المنتشر فلا يكون للوحدة ولا للتكرار فان فهم ذلک يكون بامر آخر كما في اقتل زيدا وصل كل يوم
لا يستحال فيهما في الوحدة والتكرار اي فيما يصدق عليهما والاشتراک اللفظي والمجاز خلاف الاصل فيبطل قول ابي
اسحق الاسفرايني حيث قال ان الامر للتكرار وقول كثير من الاصوليين الذين قالوا انها يحتمل المرة ولا يحتمل التكرار
وكذا قول من قال بالوقف بمعنى لا ندري انه للوحدة او للتكرار ولا يستلزم كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها لان الامر اذا كان للتكرار
يستوعب اوقات المكلف فلا يبقى للاداء والساعة وقت يعمل بها فيه اقول الامر اذا كان في الحج لا ينسخ الصلوة والصوم فان
الذاهب للحج يمكن من اداء الصلوة والصوم المنذور وامثالهما والتكرار لا يستلزم الاستيعاب ولا يفيد النسخ هو سالم انتهى بطلا
تقدير تسليم الاستيعاب يكون ابطالا لا تخايل بل الذي يحق ما يتعلق بذلک سوالا وجوابا في باب النسخ وبقوله القيد يبطل فعل افعل
مرة واحدا من غير تكرار في الدوام على قول من يقول انه للدوام وكذا في المرة على قول من يقول انه للمرة ولا نقص اي
لو كان للتكرار لناقضه المرة ولو كان للمرة لناقضه الدوام ويمكن ان يقال ان النزاع بين من قال ان الامر
للمرة وبين من قال انه لا يفيد المرة والتكرار لفظي فان دلالة مادة الفعل على التكرار والمرة معلوم الانتفاء ولهذا
يحصل الامتثال باتيانها يحصل ولا يتقيد باحدهما دون الآخر وكذلک يبرأ بالمرة الواحدة لا لانها يدل على المرة

المرة الواحدة بخصوصها وكيف لا والمرة والتكرار من صفات الفعل كالكثرة والقلة فكما لا يفهم القليل والكثير لا يفهم المكرر وغير المكرر
ومن قال ان المرة يفهم من الفعل اراد انه لما لم يكن ادخال ماهية الفعل باقل من المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة من
ضرورات الاتيان بالمامور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه قال صاحب المحصول الامر لا دلالة فيه
على المرة ولا على التكرار بل على طلب الماهية من حيث هي هي الا انه لا يمكن ادخال تلک الماهية باقل من المرة الواحدة فصارت
المرة الواحدة من ضرورات الاتيان بالمامور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه احتجوا بان النهي يقتضي التكرار
فكذا الامر اي النهي طلب فعل كالامر بلا فرق بينهما عند اهل اللغة الا في ان الامر طلب فعل غير كف والنهي طلب الكف فلما
تحقق التكرار في النهي لدوام الكف لزم في الامر ايضا لعدم التفرقة بينهما تلخيص الدليل ان التكرار لازم للنهي وكل لازم
للنهي لازم للامر لعدم التفرقة بينهما والجواب المنع عن الصغرى اي لا نسلم ان التكرار لازم للنهي لو سلم الالم عدم الفرق
لان الانتهاء ممكن اي الكف المستمر دائما بخلاف الفعل اي لا نسلم الكبرى قوله لعدم التفرقة الظ بين الامر والنهي واقول
الانتهاء هو الكف وهو غير ممكن دائما كما في قولنا الكف والجواب الاول اصح احتج السيد المرتضى علم الهدى رحمه الله
على الاشتراک اي اشتراک الامر بين التكرار والمرة بمعنى حسن الاستفهام مثلا اذا سمعنا الشارع صم لنا ان نسال
ايكون دائما او في بعض الاوقات وهذا الاستفهام قرينة الشمول وكذا الاستعمال فان السيد اذا اعطى لعبده مبلغا
كليا فقال تصدق فانه يعم التكرار فيكون مشتركا وهما غير دالين على مطلوبه اي الاستفهام والاستعمال لا يدلان على
الاشتراک لان الاستفهام يتصور على تقدير المجاز وكذا الاستعمال على ما سياتي قال المص قدس سره في المقصد الرابع
من هذا الكتاب في بحث العام والخاص ان السيد المرتضى رحمه الله احتج على اشتراک صيغ العموم بين العام والخاص
بوجهين حسن الاستفهام والاستعمال والجواب الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد
يحسن لا لاجل كون اللفظ مشتركا بل لتحقق اراده الحقيقة دون المجاز اعلم ان قول من يقول ان الامر لا يدل على الوجوب
والتكرار بل وضع للماهية من غير شعور بالكثرة كما قال المص هو عين ما قال السيد المرتضى رحمه الله في الاشتراک المعنوي
هو عين القول بان الامر لطلب ماهية الفعل البحث الثالث الامر المعلق على شرط نحو ان كان زانيا فارجمه
او صفة نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يتكرر بتكررهما قال في المحصول القائلون بان الامر المطلق
لا يفيد التكرار منهم من قال بانه ههنا يفيد التكرار ومنهم من قال لا يفيده والمختار انه لا يفيده من جهة اللفظ
لوجوه احدها ان السيد اذا قال لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لا يعقل منه التكرار ثانيها انه لو قال لعبده لو

دخلت الدار انت حر ولا يتكرر العتق بتكرار دخول الدار لانها اجمع العقلاء على ان الخبر المعلق على الشرط كقولنا زيد يدخل
الدار لو دخلها عمرو وقد دخلها عمرو ودخلها زيد بعدها وان لم يتكرر دخول زيد عند دخول عمرو في جميع هذه
الصوره كذلك اجماع دفع ضرر الحاصل من التكليف بالتكرير ورابعها ان اللفظ ما دل الا على تعليق شيء على شيء والمفهوم
من تعليق شيء على شيء اعم من تعليقه عليه في كل الصوره او في صوره واحده لانه لا يقع تقسيم ذلك الى القسمين والمشترك بين
القسمين لا اشعار له بواحد منهما بخصوصه فاذن تعلق الشيء على الشيء لا يدل على تكرر ذلك التعليق المقام الثاني انه التعلق ل
يفيد من جهة ورود الامر بالقياس الدليل عليه ان اسعم لو قال ان كان زانيا فارجموه يدل على ان الله تعالى
جعل الزنا علة لوجوب الرجم ومتى كان كذلك لزم تكرر الحكم عند تكرر الصفه لانا اذا علمنا او ظننا ان الشارع
جعل شيئا علة الحكم كالزنا فانه يلزم عندنا من تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم باجماع القايسين وهذا القياس
انما يقع اذا كان الشارع جعل شيئا علة الحكم بخلاف العباد وهذا التكرار بالحقيقة من القياس وعند هذا ظهر انه
لا مخالفه بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب المنقول من الاصوليين ان الامر لا يفيد التكرار وذلك لانهم عنوا
به ان اللفظ لا يفيد ظن الغلبه فاذا ضم اليه القياس حصل افاده التكرار فلا منافاة بين هذا المذهب وبين ما
قالوا الا مع العليه اي لا يفيد التكرار الا في محل علم او ظن العليه فيما جعل الشارع شيئا علة الحكم لا المعتاد العاد ل
لحسن اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار بل مع ارادة عدم التكرار فيكون للمره كما انه اذا علمت
او ظننت العليه يكون بالقياس للتكرار ونقل السيد الشريف المرتضى علم الهدى رحمه الله انه ذهب الى الاشتراك لهذا
وكذا قوله اعط درهما ان دخل دارك ولان التعليق اعم منه من التعليق بقيدي الوحده والتكرار والمقسم اعم من
قسميه والداله للعام على شيء من جزئياته بمجرد اللفظ وذلك لانها غير داله على بعض شيء لكن بالقياس كما اشار المص
بقوله مع العليه والعلم بها او الظن يثبت العموم والتكرار لوجوب وجود المعلول مثل الرجم عند وجود العله
مثل الزنا القياس الذي ذكرنا البحث الرابع الحق ان الامر لا يفيد الفور ولا التراخي وفي المحصول قالت الحنفيه انه
يفيد الفور وذهب صاحب المفتاح انه للفور كما ان النداء والاستفهام للفور باجماع اهل اللغه وقال قوم
انه يفيد التراخي وقالت الواقفيه انه مشترك بين الفور والتراخي للاستعمال فيهما اي الفور قوله مع قول
وجهك شطر المسجد الحرام والتراخي مثل قوله فاقتلوا المشركين والاشتراك في اللفظ على خلاف فيكون موضوعا
للقدر المشترك اقول كما ان الامر يتحقق مع الوحده والتكرار كذلك يتحقق مع الفور والتراخي فيجعل في القدر المشترك

المشترك والانكار ذلك من اكثر الاصوليين بعيد ثم ان المص رحمه الله استدل بان دفع الضرر المظنون واجب على ان الامر
للوجوب فكذا يمكن الاستدلال على ان الامر للفور والذي يقوي ان الامر اذا تجرد عن قرائن التراخي يكون للفور
وشيوع ذلك قول الله تعالى حيث قال احتجوا بذم ابليس بترك السجود في الحال وقال الفاضل يقتضي الفور اما الفعل في الحال
او العزم على الفعل في ثاني الحال في المفتاح وشرح السيد ملك ان الفور في الامر والنهي انهما ان تجردا عن القرينة
اقتضيا الاتيان بالفعل في اقرب اوقات الامكان عقيب ورودهما فيها هو الوقال الشارع علمن
هو في سمرقند سنه ذي قعده حج يكون الحج الذي يأتي به في السنه القابله بعد مضي ثلثه عشر شهرا فورا فيقع هو القاضي
ن فهم من الفور الحال وما يليه والذي يفهم من المفتاح وشرحه انه اعم من ذلك اقول على ما قال صاحب المفتاح يكون
مفاد الامر الاعم من الحال والاستقبال فلا يدل الامر على احد الازمنه بخصوصه مع اجماعهم على ان الافعال يدل
على احد الازمنه الثلثه في الشرح العضدي روي عن الشافعي ان الامر لا يدل على الفور ولا على التراخي بل
۸۸r مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الصحيح اقول الامر لا بد وان يدل على الاستقبال والحال
بحسب وضعه فدعوى انه يدل على مطلق الفعل من غير انفهام الحال والاستقبال عجب لقبوله التقييد بكل منهما
اي الفور والتراخي نحو اضرب الآن واضرب غدا من غير تكرر فلو كان للفور يكون الآن تكرارا ولو كان للتراخي
يكون غدا تكرارا ولا نقض فانه لو كان للفور يكون غدا مناقضا ولو كان للتراخي يكون الآن نقضا ولان المراد من الامر
ادخال المصدر في الوجود وهو شامل للقيدين الفور والتراخي اقول وكذا الوجوب والندب والوحده والتكرار كالخبر
اي كما ان الخبر وهو يضرب زيد يشمل الحال والاستقبال فكذا الامر واقوال الاشتراك في يضرب زيد فقط كما مر
وايضا الفعل يخالف بعضها بعضا في كثير من الاحوال فلا يقاس احدهما بالآخر واثبات اللغه بالقياس
باطل وفيه ان المص رحمه الله يقول به كما يجيء على ان الدليل يفيد عموم اللفظ باعتبار المادة وكلا منافي الصيغه
واعلم ان علماء العربيه اجمعوا على ان المضارع يدل على الحال والاستقبال اما بالاشتراك اللفظي او الحقيقه و
المجاز فجعله من قبيل الاشتراك المعنوي غلط وقول المص رحمه الله الاشتراك اللفظي على خلاف الاصل عرض عليه ما
ادعى جمهور اهل العربيه على اشتراك فعل المضارع بين الحال والاستقبال وامر التقييد على ان في غدا اسهل
فانه قرينة المراد وتاكيد في الشرح العضدي ان المراد فيه دلالته على الاستقبال قطعا فلا يكون توجيه الحال الا ان
الحال لا الطلب بل الا الاستقبال اما مطلقا واما الا الاقرب الى الحال وكلاهما محتمل فلا يصلح دليلا [illegible]
الحال ل

مراد اهل العربيه من الحال الزمان المركب من الماضي والمستقبل وبالمستقبل ما بعده من الازمنه وما يستفاد
من ظاهر الكلام يكون معنى كونه للحال والاستقبال غير ما فهم اهل العربيه ونقل هذا القايل يقول
ان الامر للاستقبال لا للحال ويمكن جعل النزاع لفظيا احتجوا بذم ابليس على ترك السجود في الحال
حيث قال ما منعك ان تسجد اذ امرتك وهذا ذم على ترك المبادرة فدل على انه للفور والا لم يتوجه الذم عليه
وكان له ان يقول انك ما امرتني بالفور وسوف اسجد كذا في الشرح العضدي واقول على انه هذه الشارع
ليس محال هذه المناظرة لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل ولو فعل فتعالى بان يعذب سيد الانبياء في النار
ويدخل الشيطان في الجنه وبقوله سارعوا الى مغفرة والمراد سببها اتفاقا وفعل المامور به فيجب
المسارعة فيكون الامر فوريا فاستبقوا الخيرات وفعل المامور وفعل المامور به من الخيرات فيجب الاتيان
وانما يتحقق الاستباق بفعل المامور به على الفور اعلم ان الامر بالمسارعة مشعر بانه لا يكفي مجرد الامر
الدال على طلب الفعل في الفور بل لا بد من امر سارعوا ايضا ولان التاخير ان كان الى غاية معينة او
غير معينة او معينة او غير معينة اي لو لم يكن الامر للفور لكان اما ان يكون التاخير الى غاية معينة او يكون الى غاية غير
معينة والاول اما ان يكون مع بيان الانتهاء اولا فالاحتمالات اربعة على تقدير تحقق الغاية اما معينة اولا
وعلى تقدير احتمال عدم الغاية يكون الاحتمالات خمسة الاربعة المذكورة واحتمال ان لا يكون للتاخير غاية
لا لجواز منه الامكان فان كان الى غاية غير معينة وهو الاحتمال الثاني او معينة غير معينة وهو الاحتمال الثالث الشق
الاول لزم تكليف ما لا يطاق اذ الجهل بالغاية يستلزم التكليف بالمحال وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا
اي لو لم يكن له غاية اصلا فلم يكن واجبا لانه جاز تركه في كل وقت وان كان الى غاية معينة وجب
مع البيان وهو باطل لعدم مع البيان اقول هذا الدليل انما يتم فيما لم يكن الغاية معلوما بالكتاب
الفورية في جميع الاوامر كما هو المطلوب الا وقضاء رمضان لا رمضان آخر واداء صلاة الظهر الى وقت العصر والمضيق
والجواب عن الاول هو ان الامر ان ابليس استحق الذم بتركه مرده مستبدا على ترك السجود ومستدلا بان آدم المخلوق
من الطين وهو النار والسجود الاشرف لغير الاشرف غير جائز والمص رحمه الله اشار الى ما قلنا بقوله لا بفوت
الفعل ولان الامر هناك للفور بقرينة والنزاع ليس في الامر ولا يكون اصلا للفور بل اذا لم يكن قرينة التاخير و
الفور يكون للفور وانا قلنا ان السجود للفور لقوله تعالى فقعوا له ساجدين وفي الشرح العضدي انه هذا امر مقيد

مقيد بوقت معين ولم يوجد في الوقت المذكور بدليل قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له
ساجدين فالمثال المذكور ليس من البحث وهذا احسن من كلام المص لان المص سلم الفوريه
ويمكن ارجاع كلام المص الى هذا والمسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد ما يقتضيها و
ليس في الايه ما يدل على ان المقتضي لطلب المغفرة هو الاتيان بالفعل لان المقتضي
المسارعة اعم وهذا معنى قوله وليس داله على الفوريه ولو دلت الايه على الفوريه
لاستفيدت الفوريه من خارج ولم يلزم دلالة نفس الامر على الفوريه اقول
المدعى ان جعلنا فوريه الامر من غير نظر الى انها مدلول الصيغه ثبت المدعى بذلك
۸۹ وهي مسئله ضروريه الا انه في الشرح العضدي ان الامر في سارعوا محمول على الافضليه
لا على وجوب المسارعة والاستباق والا لوجب الفور فلم يكن مسارعة واستباقا
لانهما يتصوران في الموسع دون المضيق اذ لا يقال لمن ادى ما الزمه الشارع بنزوله صوم غدا
نقضا انه سارع اليه او استبق اقول يتصور المسارعة في المضيق بالتعجيل في
الاسباب مثل رفع الجنابه والتوجه الى النيه وامثال ذلك والتاخير يجوز الى
غاية يغلب معها الظن بالتلف فلا يكون الغاية مجهوله فلا يلزم التكليف بالمحال كما لو
قال الشارع للمكلف اي وقت شئت افعل فانه يجب على المكلف فعله اذا غلب
على ظنه التلف وكقضاء الواجب مثل قضاء الصلوة الفائته اذا لم يتعين وقته
والنذر المطلق كمن نذر ان يصوم في عمره في الشرح العضدي يمكن الجواب بانا نختار
ان التكليف لا وقت كذا غير معين فلا يلزم توقيف الوقت او التكليف بالمحال اذ
المكلف يمكنه ان يتخلص بان يمتثل الامر بالمبادرة اقول خلاصه كلام المستدل ان
التكليف بالفعل في غرض معين يجب فيه معرفة المبدا والمنتهى والا ان يكون بتعيين الغرض
لغوا ويكون التكليف في الغرض المذكور باعتبار الانتهاء تكليفا بالمحال الا انه لا يقدر
ان يتخلص بالمبادرة البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط
في المحصول الامر المعلق والخبر المعلق على شيء بكلمه ان عدم عند عدم ذلك الشيء والخلاف

فيسمح القاضي ابا بكر واكثر المعتزلة لنا وجهان الاول وهو
ان النحويين سموا ان كلمة حروف الشرط والشرط ما ينتفي
الحكم عند انتفائه فيلزم ان يكون المعلق بهذا الحرف
منتفيا عند انتفاء المعلق عليه الثاني ما روى ان يعلى ابن امية
سأل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا فقال
عجبت مما عجبت فسألت رسول الله صلى الله عليه واله
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
ولو لم يفهم ان المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم
ذلك الشيء لم يكن لذلك التعجب معنى والمص اشار الى
الدليل الاول بقوله لانه اي الشرط ليس علة في وجوده
اي سبب الوجود الشيء المعلق ولا مستلزما له اي كما انه
ليس سبب الوجود ليس مستلزما لوجوده فلو لم يستلزم العدم
لو لم يستلزم عدم الشرط العدم اي عدم الامر المعلق خرج بالتمي
شرطا عن كونه شرطا فيه اذ يحتمل ان يكون العدم علة العدم ويمكن
ان يكون ترك هذا لبطلانه ثم ان عبارة المحصول مشتبهة على
ان المشروط ينتفي بانتفاء الشرط لكن حمل الشرط على الشرط
النحوي وهو غير مستقيم والمص غير دليل المحصول الى ما قال
لانه ان قلنا ان كان زيد العمرو فهو ابن له لا يصح دعوى العلية
وكذا في قولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة لا يصح ان يقال
ان كان الوضوء متحققا فالصلوة متحققة فينبغي ان يكون باعتبار استلزام
الانتفاء اقول كلام المص والمحصول كلاهما منظور فيه لان
مدخول كلمة ان لا يلزم ان يكون شرطا بالمعنى المتعارف

المتعارف المستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط كما في
قولنا ان كانت النار موجودة فالحرارة موجودة وايضا
الشرط قد يتحقق من غير دخول كلمة ان عليه كالوضوء
فانه لا يصح ان يقال ان كان الوضوء متحققا كان
الصلوة متحققة الا ان يقال نظرا الى الغالب
ان الشرط يطلق على امر يتوقف عليه المشروط
قد يكون مستلزما لوجوده كالتعليقات الفقهية
٩٠ على ما في الشرح العضدي والا جاز ان يكون كل
شيء شرطا لكل شيء اي ان لم يكن استلزام عدم
الشرط لعدم المشروط معتبرا في كون الشيء شرطا
مع فرض عدم عليته الوجود والاستلزام في جانب
الوجود لجاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل
اجماعا اقول يلزم على هذا ان يكون اللازم شرطا الملزوم
كما في قولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة ويلزم
من عدمه عدمه مع انه لا يسميه الاصوليون شرطا وايضا
يمكن اعتبار الاعم من استلزام العدم فلا يلزم المحذور
واشار المصنف الى الدليل الثاني المذكور في
المحصول بقوله ولان يعلى بن امية سأل عمر سبب
القصر كما مر تفصيله وقوله واتوه النبي صلى الله
عليه واله لا دخل له في الاستدلال الا انه ذكر تبعا
فهو اشارة الى قوله صدقة تصدق عليكم فاقبلوا الى اخره
ويمكن ان يقال قول المصنف واتوه النبي صلى الله عليه واله

فيكون عدم انتفاء الشرط بانتفاء المشروط بواسطة تقرير النبي صلى الله عليه واله فيكون تاويل
الآية للضرورة فلا يبطل الاستدلال قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ليس فيه الامر
صريحا الا ان المراد اقصروا ان خفتم فالمراد بالامر المعلق اعم مما هو كذلك
صريحا او لا ولقوله والله لازيدن على السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين — يزيدون الف
مرة فلن يغفر الله لهم المحصول المسئلة الثانية في ان الامر المقيد بعدد هل يدل على حكم
ما زاد او نقص عنه ام لا اما في جانب الزيادة فمتى ان كان العدد الناقص علة
لعدم امر امتنع ثبوت ذلك الامر في العدد الزائد مثاله لو حظر الله جلد الزاني
مائة يكون الزائد محظورا لان المائة موجود في الزائد ولو قال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل
خبثا فجعل القلتين علة لاندفاع حكم النجاسة يستلزم لعلة الزائد عليهما على الاولى
اما اذا كان العدد الناقص موصوفا بحكم لم يجب ان يكون الزائد موصوفا بذلك الحكم لانه
لا يلزم من كون عدد مباحا او واجبا ان يكون الزائد عليه مباحا او واجبا اما
في جانب النقصان فالحكم اما ان يكون داخلا تحت ذلك العدد على كل حال او لا يدخل تحته
على كل حال او يدخل تارة ولا يدخل اخرى مثال الاول ان يبيح الله جلد الزاني مائة فانه يستلزم
اباحة الخمسين مثال الثاني ان يبيح لنا الحكم بشهادة شاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم بشهادة واحد
مثال الثالث ان يبيح لنا استعمال القلتين اذا وقعت فيهما النجاسة فانه يستلزم
اباحة القلة الداخلة في القلتين المذكورتين ولا يستلزم اباحة القلة المنفردة التي وردت
عليها النجاسة واما اذا حظر الله تعالى عددا مخصوصا فانه يختلف ايضا فانه اذا حظر استعمال
القلة التي وردت عليه النجاسة يستلزم حظر استعمال نصف القلة كذلك اما اذا حظر جلد الزاني
مائة لا يستلزم حظر الخمسين واما اذا اوجب الله تعالى عددا فيكون الناقص واجبا ايضا كوجوب جلد الزاني
مائة فانه يستلزم وجوب الخمسين فثبت ان قصر الحكم على عدد لا يدل على نفي
ما زاد او نقص الا بدليل منفصل واحتج المخالف بالسنة والاجماع اما السنة فهي ان الله تعالى

[illegible]

تعالى لما قال ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال ع والله لازيدن على السبعين
بناء على ان الحكم ينفي عن الزيادة واما الاجماع فلان الامة اجمعوا على ان جلد القاذف لا يزيد
على الثمانين والجواب عن الاول ان تعليق الحكم على السبعين كما قال غيره عن الزائد فكذا الا رجيه
فانه ع جوز المغفرة لو زاد على السبعين تخذ اقال ما قال وعن الثاني ان ذلك النفي بناء على
البقاء على الاصل وانما نقلنا هذا البحث الطويل لكثرة طائله ولفائدة اخرى ان المص اخذ
اكثر كتابه هذا من المحصول كما ان صاحب المحصول اخذ محصوله من كتاب المستصفى الغزالي
والمستصفى من المعتمد كابي الحسين البصري لكانه بدية فلهذا اسمي كتابه التهذيب وحكايته قوله تعالى
٩١ ان تستغفر لهم الآية انما جعل دليلا المسئلة اخرى غير ما وقع دليلا لها هنا واجيب في
المحصول كما مر وكذا اجاب المص في النهاية فكيف يجعل المص هذا دليلا فكانه وقع في نسخة
الاصل سهو او اشتم والفم الاية المذكورة لا دخل لها في البحث الذي كنا فيه لانه لا يدل
على ان الامر المعلق بان يرتفع حين ارتفاع الشرط كما لا يخفى الا ان يحمل الكلام هنا في الامر
وفي حكمه نص الخبر المعلق كما ذكر اولا في المحصول وان اكتفى ما ينافي المسئلة الثانية بالامر وحده
فلا يتوجه ان الامر الذي كلا منافيه يكون حقيقة في معناه وقوله تعالى استغفر او لا تستغفر
الامر فيه للتخيير لا للوجوب والفم ليس فيه تعليق احتجوا بالمكان قيام غيره مقامه احتج
القائلون بان انتفاء مدخول كلمة ان لا يستلزم انتفاء جزائه بجواز ان يكون مقام الشرط
شرط آخر ويخصه جواز ان يكون اللازم اعم من ملزومه مثل الحرارة بالنسبة الى النار و
الشمس فانك ان كانت الشمس طالعة فالحرارة متحققة لا يلزم من عدم طلوع الشمس انتفاء
الحرارة لوجود النار مقام الشمس وكذا فلذلك بعدك انت وان دخلت مكرفانه
يمكن ان يقيمه منجز الا الشرط ولقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي
اباحة الاكراه مع عدم ارادة التحصن تحريره انه لو كان يلزم من انتفاء المشروط
للزم من انتفاء التحصن جواز اكراه البغاء قال المص ذاهبا الى ان مدخول شرطا ان المعتبر
المعتبر عند المتكلمين ان الشرط عموم اللازم عن ملزومه احد مما لا يعنيه اي الامر الكلي

الشامل لكل واحد من اللزومات المذكورة صريحا وما اقيم مقامه بحيث تساوي اللزوم
واللازم او يعمه واقول الشرط عند النحويين هو مدخول ان بخصوصه وكذا
عند المنطقيين على ما قالوا في القضية الشرطية حيث قالوا في القياس الاستثنائي ان رفع المقدم
لا ينتج رفع التالي ولو كان الشرط لا بعينه لانتج رفع المقدم رفع التالي الا ان قال الشرط
شيء والمقدم شيء آخر ثم الشرط الذي اعتبره المتكلمون شيء آخر يمكن فيه اراده المفهوم
الكلي كما ذكرنا وجمع من الاصوليين اشتبه عليهم الشرط بالمعنى المتكلمون المستلزم انتفاؤه
انتفاء المشروط والشرط الذي تقوله النحويون هو ما علق عليه الشيء وهو ملزوم غالبا
وجزاؤه لازم وشنع العلامة التفتازاني في شرح التلخيص على من قال نفيه الشرط وقال
ان هذا غلط نشأ من اشتراك اللفظ فان الشرط عند المتكلمين بمعنى جزء العلة الخاص و
يطلق على مدخول ان ونظائره فلم يفرقوا وزعموا ان احدهما عين الآخر اقول اهل
الاصول لما رأوا ان الشرطية يستعمل غالبا فيما يتوقف عليه الجزاء حكموا فيما لا يظهر
مدخول ان انه علة جزائه نظرا الى الغالب وليس مرادهم ان الشرط مدلوله
ما يتوقف عليه كما حسبه العلامة التفتازاني قال السيد قدس سره فيما علق على شرح التلخيص
في الكتب المعتبرة في الاصول ان كلمة ان قد غلبت في السببية فدلت على ترتب الثاني
على الاول وانها مستعمل في الشرط الذي جزء من العلة التامة مستعقبه الجزاء قطعا لا تعني
ان المتبادر من قولك ان ضربتني ضربتك ان الضرب الثاني مترتب على الضرب
الاول وتحصيل جزاء بعد حصوله لانه توقف عليه وينعدم بانعدامه بدون ان يتعدد حصوله
بعد حصوله كما هو مقتضى معنى الشرط الاصطلاحي هذا كلام السيد بحروفه وفيه ان معنى ما
ذكرنا في الكتب المعتبرة من الاصول ان استقرينا معنى ان وجدنا غالبا ان مدخول
ان سبب لما بعده اعني الجزاء فنحن نحكم باعتبار الغالب ان مدخول الشرط سبب لجزائه
على الوجه الخاص وذلك لا ينافي لعدم السببية في بعض الموارد وعلى ان قوله تحصيل
جزاء بعد حصوله هم اذ قول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لا يقتضي تأخر

الحيوانية عن الانسانية جزما وكذا يقال فيما لا يعلم نقيضه ظاهرا ان ضربتني ضربتك
لو لم تضربني لا اضربك ويمكن ان يحمل كلام السيد على معنى آخر وايضا هذا انما على
الغالب اعلم ان مثل ما قلنا في مدخول ان في صورة عدم العلم بمنافيه يمكن ان
يقال في مفهوم المخالف ونظائره تدبر والآية ولا تكرهوا الآية تقتضي تحريم الاكراه الا
مع اراده التحصين مقتضى ان التحريم يتحقق في صورة اراده التحصن اذ في صورة عدم التحصن
لا يتحقق التحريم وممتنع عقلا فانه اذا لم يكن التحصن ممتنع تحقق الاكراه فينتفي عند عدم الاراده
اي عدم اراده التحصن عن كل فرد فرد من الزنا وانما حملنا على ذلك فانه يمكن عدم
التحصن بان يكون المراة زانية لكن لا تريد الزنا مع كل احد ولا تريد جميع افراد الزنا
لكن الظاهر من التحصن عدم اراده الزنا مطلقا ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة
فان نفي التحريم قد يكون للاباحة وقد يكون للوجوب والندب والكراهة ويحتمل
تعميم الاباحة وقد يكون لامتناع النهي وهو الاكراه اذ يمتنع عقلا الاكراه فيما لم ترد
التحصن فان المراد بعدم اراده التحصن اراده الزنا وان كان عدم اراده الزنا
التحصن اعم من ذلك يشعر بذلك قوله فان مع اراده البغاء الحاصل من نفي
اراده التحصن يمتنع الاكراه على البغاء فيمتنع الاكراه فلا يتصور جواز الاكراه فلا يلزم
اباحة الاكراه والذي يظهر لي في تفسير الآية والله اعلم ان المراد نفي النكاح مع
الاكراه وغرض النكاح على وجه الاكراه بالبغاء تغييرا عن النكاح بالاكراه فانه بغاء
هذا اذا اعم الفتيات من البنات والاماء كما هو كلام الطبرسي في مجمع البيان ظاهر
واذا كان بمعنى الاماء كما هو كلام الكشاف والبيضاوي فمعناه لا تكرهوا الاماء بالنكاح
الى الغير واما حديث سبب النزول من اكراه شخص لامائه بالزنا ان سلم تحققه فغير
صار لان خصوص السبب لا يقتضي خصوص الحكم الا ان ههنا كلاما وهو ان الاماء لا
يحق فيهن النكاح بالاكراه ثم ان الاستدلال للخصم لا يندفع بالجواب المذكور فان خلاصة
سؤاله هو ان انتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط لان مضمون الآية هو ان كانت

92
92

فتيانكم يردن التحصن عن الزنا لان تكرهوهن على الزنا فان كان مدخول ان يقتضي نفي الجزاء
نفي الشرط لزم نفي عدم الاكراه لنفي اراده التحصن وغايته ما لزم هو عدم تحقق الاكراه اذا لم
يردن التحصن فيلزم عدم تحقق الاكراه الحرام لا ان الاكراه غير حرام وبينهما فرقان واضح
عدم اراده التحصن لا يوجب اباحة الاكراه الا ان يراد بالاباحة عدم تحقق الحرمة باراده الزنا
وصاحب المحصول ذكر مع الآية المذكورة آية القصر وهو قوله تعالى ان خفتم وكذا قوله ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا ولم يحب الا عن الآية الاولى والحق في هذه المسئلة ان الشرط النحوي لا
يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط الا ان يكون الشرط مساويا للمشروط او اعم كما زعم المصنف او
يحمل على ما حملنا من انه اذا لم يعلم نقيضه يحمل عليه البحث السادس في تحقيق ان عدم
الوصف المعلق الحكم هل يوجب عدم الحكم ام لا ذهب جمهور المعتزلة والاحسن وابن شريح والقاضي
ابو بكر والجويني الى انه لا يوجب وذهب الاشعري والشافعي ومعظم فقهائهم الى انه يوجب واختار المص
الاول فقال الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به فان انتفاء وصف السائمة في
مثل زكوا عن الغنم السائمة لا يقتضي عدم الحكم لانتفاء الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر لان
معنى زكوا عن الغنم ادوا زكوة الغنم المذكور وليس معناه عدم اداء الزكوة عن المعلوفة لا صريحا ولا ضمنا
وهو ظاهر واما انتفاء الالتزام فلان ثبوت الحكم المعلق على الوصف يصدق مع ثبوته عند عدم
الوصف ومع عدم ثبوته فيما اذا كان الصورتان المشتركتان تخصيص احدهما بالبيان في الذكر
لما في ذكره اقول اراده معنى من اللفظ لا يلزم ان يكون مع احد الدلالات الثلث والا يقتضي
تعليق الحكم بالشرط كما ذهب اليه الملص والظاهر كما مر تا انه اذا لم يكن النقيض معلوما يكون الظاهر
مدخله الوصف ومع عدم وصف الخاص الذي يستلزم العام الشامل لما تحقق مع الوصف ومع
عدم وصف الخاص الذي عدم الامر يستلزم عدم الحكم المعلق به وقول ابي عبيد في قوله
عليه السلام لي الواجد اي مطل الغني عن اداء الحق الذي كان عليه اداؤه يحل وكذا عقوبته
اي حبسه ليودي الحق وكذا يحل عرضه بالاذناب في طلب الحق بالضرب ومثلا وقيل
المطل لا يجوز فان حرمة عرض المؤمن كحرمته فانه يدل على ان لي الواحد لا يحل

عقوبته ولا عرضه مبني على اجتهاده اي قول ابي عبيد مبني على اجتهاده في فهم معنى اللغة
لا انه نقل عن اهل اللغة ليعتمد عليه لما كان مظنة ان يعترض بان ذكر الوصف اذا لم يستلزم
انتفائه انتفاء الحكم يكون لغوا قال وفائدة التخصيص بذكر الوصف وكذا في الامر المقيد
بالاسم والخبر المقيد بالاسم اما للاستمام بالذكر كما اذا كان هذا القسم افضل كما اذا وقع
في حفظ حرمة الجار او يسبق بيانه كما اذا سئل السائل عن السائمة ليسبق خطوره وذلك
انما يتصور في حق غير الله فان الله عالم بالاسرار على السوية او لحاجة السامع علم قبل ذلك
فيما ونحى القسم الآخر فخصصه بالذكر او يستدل السامع على المسكوت عنه كما لو قال لا تقل لهما
ولا تقل لهما اف فانه يستدل على تحريم الضرب فيحصل له مرتبة الاجتهاد ويحصل له اجر
الفقهاء والذين يحصل مدادهم دماء الشهداء او ولان بيان المسكوت عنه عسر واما
كما اذا رأى العام انه يحك عليه الامر بفعل موصوف بوصف او النهي عنه ولا يحك عليه
بيان غيره او للتنبيه بالخصوص فانه اذا ذكر كل حكم بعبارة الخاص لزم التخصيص
ولا يحتمل التخصيص باخراج ما هو المخصوص المقصود كما اذا قيل صلوة الظهر واجبة
فانه اذا قيل للصلوة واجبة يحتمل اراده غير الظهر باراده الوسطى او كسلا اي
المسكوت عنه على الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة فان الاصل عدم وجوب الزكوة
لا في المعلوفة ولا السائمة الا انه يحصل الاشتباه في السائمة لانها لما كانت اخف مؤنة
كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح فيعترض لنفيه وترك عدم وجوب الزكوة
في المعلوفة على الاصل تذنيب ان كان الوصف الذي علق عليه الحكم علة للحكم
لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلة المراد بالعلة السببية لا المعرفة ثم انهم يطلقون العلل
ويريدون المعرفات كما اشتهر ان علل الشرع معرفات لكن كثيرا ما يقولون الاصوليون
العلة ويريدون بها السبب اذا ظهر لك هذا فاعلم انه اذا قيد الحكم بوصف يكون علة
مستلزمة للمعلول او المعلول يستلزمه كالشرط يلزم من انتفائه انتفاء المعلول
واقول فيه بحث فان فعل العبد يكون فاعله العبد عند المعتزلة والشيعة فاذا

93
93

زال عليه المستلزمة والفاعل لا يلزم عدم الفعل لامكان ارادة الله تعالى بقائه الا ترى ان
الخط المشتمل على الكفر والضلال مثل سب الانبياء عليهم السلام نعوذ بالله منه لا يمكن ان يقال
على مذهبهم ان فاعل الخط هو الله وانه يبقى ولا يبقى فاعله وهو العبد وهذا يبطل قاعدة لزوم
بقاء الفاعل في بقاء الفعل تامل ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص في الحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق هذا زيادة تاكيد في الرد على من يقول بان تعليق الحكم بالصفة
يستلزم انتفاء الحكم بانتفاء تلك الصفة فانه لا ينتقل ذهن السامع الى انه يجوز قتل الاولاد
في غير صورة الخشية المذكورة قال في المحصول الذين قالوا بان التخصيص بالصفة يدل على
نفي الحكم عما عداه اقروا بانه لا دلالة في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما
فان الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق فاذن لاحتمال ان يكون سبب التخصيص هذه
العادة لم يغلب على الظن ان سببه نفي الحكم عما عداه اقول هذا الاقرار من القائلين للذ
يؤيد ما قلنا ان المراد ان ذكر الصفة فيما لم يظهر له سبب آخر يدل على انتفاء الحكم
انتفائه كما اثرنا فلا يضرهم الاقرار المذكور بل يؤيدهم وايضا الآيات المذكورة من
باب تعليق الحكم بالشرط ولاني قوله تعالى ولئن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما التخصيص ههنا
في صورة الخلع للعادة لا لان الخلع لا يجري غالبا بحسب العادة الا عند الشقاق و
ايضا تخصيص الحكم بوصف كالسائمة في جنس كالغنم لا يدل على نفيه اي نفي الحكم عما زال
عنه الوصف في غير ذلك الجنس كالبقر مثلا في المحصول تعليق الحكم على صفة في جنس كقوله عليه السلام
في سائمة الغنم زكوة يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في سائر الاجناس
قال بعض الفقهاء الشافعية انه يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في سائر الاجناس لنا ان دليل
الخطاب يقتضي المنطق فلما تناول المنطق سائمة الغنم فدليله يقتضي معلوفة الغنم دون غيره ولعل
هذا ايضا قول من قال بدليل الخطاب البحث السابع الحكم المقيد بالغاية يدل على
مخالفة ما بعد الغاية له فان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما آخره الليل فلو وجب
بعدها لم يكن آخره القول يمكن ان يقال مثل ما قال المص ان دلالة مخالفة ما بعد الغاية

ليس مطابقه

ليس مطابقه ولا تضمنا ولا التزاما اما الا ترى ان قوله تع سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى معناه على هذا اسرى سيرا آخره المسجد
الاقصى ولا يقتضي ان لا يكون بعده اسراه فان الله اسراه الى السماء وكذا
قولنا يا زيد سر الى الكوفة ومنها الى البصرة قال الفقهاء واذا صام المسافر الى نصف
النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار وكذا قال المتحرك يتحرك الى نصف المسافة ثم
الى ثلثه وكذا ليس معنى الى الانقطاع ويمكن ان يقال ان هذا ايضا حكم صحيح فيما
لا نظير نقيضه فان ظاهره الاتحاد اما مفهوم اللقب فليس حجة عند الاكثر اللقب اسم
يشعر بمدح او ذم وليس المراد هنا ذلك ليصح التمثيل بزيد وعيسى وح يراد
٩٤ مطلق اسم يدل على الشخص بخصوصه ذهب الحنابلة في مثل قولهم عيسى رسول الله انه يفيد
الحصر وقولنا الله قديم انه يفيد حصر القدم في الله تعالى ووافقهم في ذلك ابو بكر
الدقاق واكثر فوق الاسلام ذلك ولعل الحق انهم ارادوا ان مفهوم
اللقب قد يكون حجة بمعونة المقام واستعمال العرف والا دعوى العموم في غاية السقوط
واستدل المص على ان هذا باطل والا لزم الكفر في قولنا زيد موجود حيث يفهم
حصر الموجود في زيد وكذا عيسى رسول الله حيث يفهم حصر الرسالة في عيسى والاول
يستلزم انكار وجود الرب تع بل انكار الموجودات من السماء والارض و
الكتاب والسنة والشرع فيلزم الكفر وانكار الحس والثاني يستلزم انكار
نبوة الانبياء عليهم السلم او انكار الرسل اقول هذا انما يلزم لو لم يكن الحصر المستفاد
من اللقب اضافيا ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي زيد اي ليس صديقي الا زيد
والعالم بكر اي ليس العالم الا بكر والا اي لو لم يحمل على الحصر لزم في الصورتين
الاخبار بالاخص وهو زيد وبكر عن الاعم وهو صديقي والعالم وهو غير لائق فان
اللائق الاخبار عن الشخص بالاعم مثل زيد صديقي وبكر عالم وان حمل على ان الاخبار
عن العام بالخاص مطلقا باطل فهو سهو لان الاخبار عن الاعم واقع ثم ان

كلاما وهو ان النبي محمد لو دل على الحصر لكان انكار نبوة الانبياء ولكان قولنا النبي هذه الامة
محمد تكرار والقيل ان الحصر يفيد في الحملة لا كلية فمن قبله في مفهوم اللقب وكذا في الوصف والشرط
ونظايرها واذا كان العدد علة للعدم كان الزايد علة لاشتماله على العلة معناه ان العدد اذا
كان علة من غير اشتراط عدم الزيادة يكون الزايد على العلة علة لان العلة متحققة في ضمنه وح
لا ينتقض بصلوة الصبح فانها علة للفور واذا زيد عليها ركعة تبطل وايضا الاثنان علة لعدم الفردية
واذا زيد عليه واحد ليس كذلك ولا يلزم من اتصاف الناقص بامر كالفردية اتصاف الزايد
به فان الزايد قد يصير زوجا فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلاثة واباحة الاربع كما
في الظهر لا يستلزم اباحة الزايد كالخمس واذا حرم لزم اباحة الناقص من العدد المذكور ان
وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة جلد مائة اعلم انه لا ريب ان دخول الناقص في
الزايد لازم لكن المص اراد بقوله ان وجب ان لا يكون مثل الحكم بشاهد واحد فانه
لا يدخل تحت الحكم بالشاهدين وان وجب دخول الشاهد الواحد في الشاهدين لكن الحكم بالشاهد
الواحد لا يدخل في الحكم بالشاهدين وفيه انه لا يحتاج الى ذكر الوجوب بل يكفي نفس الدخول
الا انه اذا دخل يكون واجب الدخول لانه جزء ويلزم دخول الجزء في الكل والمص اشار
الى هذا بقوله وان لم يدخل تحت الفعل وان لم يجب يدخل كالحكم بالشاهدين اما
يستلزم الحكم بالشاهد كما ان الحكم بالزوجية الاثنين لا يستلزم الحكم بزوجية الواحد
واذا حرم العدد فقد يكون تحريم الاقل اولى كما اذا منع من استعمال القلتين المتغيرين
بالنجاسة يكون استعمال القلة المتغيرة على الاولى وقد لا يكون على تحريم جلد الازيد من الاكثر
من مائة فانه لا يستلزم تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه وقد
نقل عن المحصول فيما مضى ما ينفي شرح المقام البحث الثامن الامر اي ما يامر الناس
وان نقل كلام غيره بكلام فيما يامر دخل فيه اي في الحكم المستفاد منه لانه في الحقيقة ناقل للامر
ان تناوله كقوله تع يوصيكم الله في اولادكم لانه يدخل فيه الكل لانه خطاب مع المكلفين
فيقينا وظهر بامر الامن تخصيص الدليل وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه بان يقول

فلان يامرنا بكذا او لا فلا يدخل كما اذا قال فلان يامركم بكذا في المحصول ذكر
ابو الحسين البصري في هذا الباب تفصيلا لطيفا فقال هذا الباب يتضمن مسائل اولها
انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل وهو يريد ذلك الفعل وهو معلوم لا شبهة في
امكانه وثانيها ان ذلك هل يسمى امرا والحق انه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر في الامر
وذلك لا يتحقق الا من شخصين ومن لا يعتبر الاستعلاء فله ان يقول ان الامر طلب الفعل
بالقول من الغير اذ لم يوجد الغير والمغايرة لا يتحقق الامر واقول لا يمكن طلب الشخص
الفعل من نفسه وسياتي ما يؤيده فلا يحتاج الى اخراجه بالتقييد بالاستعلاء والغير وثالثها
ان ذلك هل يحسن ام لا والحق لا لان الفائدة من الامر اعلام الغير كونه طالبا ولا فائده
٩٥ في اعلام نفسه ما في قلبه ورابعها هل اذا خاطب الانسان غيره بالامر يدخل فيه ام لا
اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام غير ذلك الغير اما الاول فان كان يتناوله
دخل والا لم يدخل اقول الامر بالنفع في قولهم لاضرب لنضرب على ان الامر حقيقة
لكن قال السيد الشريف قدس سره فيما نقل عنه على حواشي شرحه على المختصر في الفرق
بين الاستفهام والامر في نحو علمني وفهمني وعلمني زيد ان ان او هل زيد ان ان
الامر طلب في ذهن الغير والاستفهام في ذهن المتكلم ثم تعلق الامر باللام فانه باشر الطلب
ولا علم لنعلم حقيقة كما لا يخفى على ذي بصيرة بل هناك عبارة الطلب ليعلم ان العلم
مما لا بد منه وينبغي ان تحدى تحصيله كانه طلب نفسه ويحتمل ان يقال ان الامر المعروف
عنه في الاصول هو الامر بالصيغة لا ان يقال له وللامر باللام لكن يبقى ان كثيرا من الاحكام
يستنبط من الامر باللام وليس داخلا في قسم آخر من الخطاب ولا يحسن ايضا حقيقة الامر
من المتكلم لنفسه لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه
بل لا يمكن اعلام الرجل نفسه ما في نفسه فلا يحسن ولا يحسن وهذه العبارة اخذها
الشيخ من المحصول من كلام ابي الحسين البحث التاسع الامران وكذا النهيان
ان تخالفا وتضادا بحيث لا يمكن الجمع بينهما كالامر بالصوم والافطار في شخص واحد

في يوم واحد وكالحكم بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة والى الكعبة بالنسبة الى شخص يكون في مكان لا يمكن له الجمع في التوجه اليهما كان الحكم الثاني ناسخا للامر الاول وانما كان لم يجز ورود الامرين معا فان هذا اتحج من الله بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين والا وجبا معا
ان لم يتضادا او يمكن الجمع بينهما وجبا معا بناء على ان الامر للوجوب كصل وصم سواء كان بين الامرين عطف اولا كصل صم هذا اذا لم يكن الامران مترادفين او متساويين او متقاربين
كم واشرح وان تماثلا اي ان تناول الثاني مثل ما يتناول فان كان هناك عطف تغاير اذ العطف يقتضي المغايرة عقلا كاتقتل نحو اقتل زيدا اقتل زيدا او شرعا كالعتق نحو اعتق عبدك هذا اعتق عبدك هذا فانه لا يتكرر العتق شرعا او غيره كسقي الماء نحو اسقني
اسقني اذ العادة يمنع من تكرار السقي في حالة واحدة في الاكثر وحمل على التاكيد وكان الثاني بلام العهد مثلا اذا قال صل ركعتين صل الصلوة تبادر منه الركعتان والا اي وان لم يكن معرفا بلام العهد فاما ان يكون معرفا بلام الجنس او لا يكون معرفا فالاقرب التغاير مثل صل الغداة ركعتين صل غدا ركعتين وذلك الوجهين على ما قال صاحب المحصول الاول
ان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل وجوبه بالامر الثاني لان تحصيل الحاصل محال فلو انصرف الامر الثاني الى الفعل الاول لزم حصول ما يقتضي الوجوب من غير حصول الاثر وذلك غير جائز فوجب صرفه الى فعل آخر الثاني انا لو صرفنا الامر الثاني الى ما تعلق به الامر الاول لكان الثاني تاكيدا ولو صرفناه الى غيره لافاد فايدة زائدة
واذا وقع التعارض بين ان يفيد الكلام فايدة اصلية وبين ان يكون تاكيدا الاصل ان حمله على الاول اولى من التاكيد ويمكن حمل العبارة على دليل واحد اقول الوجه الاول وفايدة التاسيس منقوض بقوله اسقني اسقني واقتل اقتل زيدا ان قلت كلامنا فيما اذا كان الامر الثاني غير الاول فلا يصح ان يكون الكلام مصادرة نعم يصح ان يقال ان كلامنا في صورة تحتمل الافادة واقتل زيدا اقتل زيدا لا يحتمل لذلك واذا حمل كلام المصنف على وجه واحد لا يتوجه المناقشة المذكورة فتدبر فيه نتناقش الاول

ليس علة للوجوب بل كاشف عنه وحكمه بان الامر ارادة الفعل والارادة علة للوجوب بلا ريب تامل وكذا لو كان الثاني معرفا مع العطف نحو صل الركعتين وصل الركعتين لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة كما يحتمل تعريف المعهود فلا مرجح في اللام احتمال التساوي احتمال العهد والجنس مع العطف يقتضي التغاير فرجح جانب التغاير بالعطف على ان الافادة خير من الاعادة وقد يناقش ان تعريف الجنس ههنا بعيد عن الفهم على ان الاصل براءة الذمة وعدم تعدد الواجب فلا يتم تغاير المعطوف سالما عن المعارض فالفصل الثاني في الوجوب وفيه مباحث اربع الاول في الواجب المخير وهو ان يكون المكلف مامورا باحد الامرين فصاعدا على البدل ولا ريب في وقوعه في الشرع كخصال الكفارة المرددة بين الصيام والعتق والاطعام ويدور كلام المتكلمين والفقهاء من ثلثة اقوال الاول ان الكل واجب
٩٦ فهو مذهب المعتزلة الثاني ان الواجب واحد لا بعينه وهو مذهب الفقهاء والاشاعرة الثالث ان الواجب واحد بعينه عند الله غير معين عندنا وفي المحصول المعتزلة تهول الاشاعرة بهذا القول والاشاعرة تهول بهم مع اتفاق الفريقين على فساده والى الاقوال الثلثة اشار المصنف بقوله اختلف في تقديره فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل بعينه معين عند الله غير معين عندنا من قال الجميع واجب وهو المعتزلة اراد ان كل واحد منهما لا يجب على المكلف بخصوصه بشرط ترك الاخرين وليس الواجب جميعها احدها لا بعينه كما ان حفظ السقف يقتضي جابة خاصا وسوداء اي واحد شخص لا الطبيعة الكلية ولا الشيء الواحد بعينه ومن قال ان الواجب واحد لا بعينه كما ذهب اليه الفقهاء اراد ان الواجب هو الطبيعة الكلية كما مر في تعريف الواجب ومن قال انه معين عند الله غير معين عندنا كان الذاهب اليه كذلك عندنا ح يعني المكلف بترك الصلوة مثلا الا كل الكفارة جهة وهو قسيم والمعتزلة يلزم ان يكون الواجب على المكلف الصلوة وهو ياكل ويرد ذمته الا ان يقال ذلك مثل الخطار في الاجتهاد والحق ان كل واحد منهما واجب مخير فيه بمعنى انه لا يجب الجمع ولا يجوز الاخلال بالجميع وانما فعل كل واحد منهما واجب مخير فيه بمعنى بالاصالة لا بمعنى انه بدل الى الاول

ومعنى انه ليس واجبا بخصوصه ومحصل الكلام ان الشارع عين بعض الافعال وامرنا بفعله وفي بعضها خير من الفعلين فصاعدا فقال ايهما اخترت بتعين وجوبه بخصوصه عليك وبعد الاختيار يصير متعينا كما عينه الشارع غير المخير وح يكون قولهم الامر للوجوب اعم من قصد الالزام الماخوذ مطلقا او قصد الالزام بتقييد مشيئة المكلف واذا جاز هذا فهو الحق اذ ظاهر عبارات الشرع دالة على وجوب الخصال لا القدر المشترك ولهذا استدل على الحقية بعدم الاستبعاد لان انضمام ظاهر العبارات ملحوظ فقال فانه لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا تخل بتركهما ولا اوجبهما عليك وايهما شئت فافعل ولا يستلزم ذلك وجوب الجمع والا لعصى بدونه وقد قال العصيان غير لازم كما ان التزويج واجب على الكافو وكذا الاتيان فاذا آمن سقط عنه التكلف بالصلوة مع ان وجوبها ليس معينا ولا مخير افتحو في الخصال وجوب الكل على ان يسقط بفعل احدها ولا ايجاب واحد معين عند الله لانه يعلم الاشياء على ما هي عليه وليس الواحد المعين فلو بعين علمه يكون جهلا تعالى عن ذلك فيعني ان الواجب في علمه الاقدم المشترك او كل واحد بشرط الارادة كما اشرنا وانما قلنا ان الله تعالى لو علم وجوب واحد معين دون غيره كان علمه جهلا لقول المصنف والتقدير ان الواجب لا يتعين في واحد منهما عندنا فلو علم الله بالتعيين يكون خلاف الواقع اذ التقدير عدم التعيين والقايل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد ما قلنا صح في المحصول واعلم انه لا خلاف في المعنى بين القولين لان المعتزلة قالوا بوجوب الكل على البدلية واراد وانه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزم الجمع بينها ويكون كل واحد موكولا الى اختياره والفقهاء عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا المعنى بعينه ولا يتحقق الخلاف اصلا هذا كلام المحصول والمصنف اشار الى ذلك بقوله بالاحتياط حيث قال ان قصد صح والقول الذي قال ان الواحد لا بعينه فقد وجب الكل وان قال في الفرد اراد انه واجب لا بخصوصه ومن قال بوجوب الجمع اراد ان الامر يتعلق بالجميع بشرط تعلق مشيئة المكلف لاجل التعيين فمشيته التي على مذهب المعتزلة الموجب للفعل وجميعها وقال ان محصلة لا يصح قول المصنف والا بطل اي ان لم يرد ما قلنا بطل قوله لم

لان المخير ان كان هو الواجب فقد وقع فيما فر منه ححرره الكلي الذي هو واجب ان كان هو الواجب المخير جاء الاشكال وهو ترك الواجب والا لم يكن مخيرا الا ان القدر المشترك واجب بخصوصه والقدر حلاوة اي فرض انه وجب مخيرا والجواب ان الواجب المخير افراد الكلي باعتبار القدر المشترك وح لا اشكال ان التخيير كما يتحقق في الواجب يتحقق في الندب فيما اذا انظر الى احد الامرين ولم يتلفظ بالصيغة مندوب الوفاء وهو مندوب مخير اصح المخالف للواجب المخير بان المكلف اذا فعل الجميع اي الخصال المذكورة معا دفعة واحدة من غير تقديم وتاخير فان سقط الفرض به بفعل الجميع دفعة كان الجميع واجبا وهو خلاف الفرض ان المجموع كلي احد واليسقط في الصورة المذكورة الفرض بواحد لا بعينه كان المعين وهو سقوط الفرض مسندا الى المطلق المبهم هذا خلف اذ لا ابهام في الوجود الخارجي فلا يصح استناد الامر الخارجي الى امر غير متحقق في الخارج
٩٧ اذ المبهم لا يتحقق في الخارج وانما الابهام في الذهن فقط واذا امتنع وجود واحد غير معين في الخارج امتنع الاتيان به واذا امتنع الاتيان به امتنع ان يكون الاتيان به علة لسقوط الفرض الواقع في الخارج وان سقط الفرض في الصورة المذكورة بكل واحد فان يكون كل واحد علة تامة للسقوط لزم اجتماع العلل التامة اذ فرضنا ان اجتماع الكل دفعة واحدة على معلول واحد هو سقوط الفرض وقد بين في الكلام على بطلانه اذ يلزم من كونها علة كل واحد عدم الاحتياج الى الاخر فيلزم على فرض كفاية كل واحد الاستغناء عن الكل وهو باطل هذا تقرير كلام المصنف كلام المحصول اقول فيه بحث من وجوه الاول انا نختار ان الكل في صورة الاجتماع فرد من الواجب المخير نعم لا يلزم الاتيان بالجميع لخصوصه الثاني انا نختار ان كل واحد شرط عدم الاستماع مع خصلة اخرى كما في عدم الكل فان كل عدم علة لعدم الكل شرط عدم تقدم عدم اخر ولا معية اذ الحق معه عن العلة هو المجموع الثالث لئن ان المعين لا يستند الى المطلق ان اريد به الماهية لا بشرط شيء وان اريد المطلق الماهية الماخوذة بشرط عدم التعيين فلا نم لزوم على ان سقوط الفرض امر اعتباري يكفي فيه امر الذهني والجواب ان هذه اي حصال الكفارة معرفات لسقوط الفرض ليس عللا حقيقة وهذا الجواب انما واحد كاشف لا علة تامة وقد اشرنا انه يصح

اختيار ان الفرض يسقط بالجمع وكون الجمع فرد الواجب المخير غير مضر وليس خلاف الوضع انما هو خلاف
الفرض ان يكون بالكل واحدا بخصوصه وح لا يحتاج الى ان يحمل العلل معرفات على ان حمل الارض
معرفات في هذه الصورة مشكل لان سقوط الفرض امر حكمي معلل بعلة ولا شك ان عمل العبد له
مدخل في سقوطه بديهة فيلزم توارد العلل ولا تنافي بين ان يكون الفعل موجبا وان يكون علة لسقوط
الفرض احتج الاولون القائلون بان الواجب واحد معين عند الله لا عندنا بان محل الوا[جب]
المخير اي موصوفه وموضوعه ان كان هو الجمع لا يبرا احد دونه فان الجمع بخصوصه واجب ح ولا
يتصور التخيير ايضا وان كان غير معين وهو واحد لا على التعيين لزم حلول المعين وهو وصف
الوجوب بالتخيير في المطلق الذي هو غير معين وهو مح لان الحكم بوصف الوجوب حكم ثابت معين
والحكم الثابت المعين يقتضي محلا معينا معلوم التعيين وليس عندنا فهو عند الله تعالى والجواب محل الوجو[ب]
كل واحد ليس بخصوصها بل هي حقيقة اخرى وهو كونها حيث لو ترك الكل يلزم الاثم ولا
يلزم اختيار الجمع اقول يمكن ان يقال انظر في الواجب المخير الى احد الافراد ويلزم وجود
الطبيعة المشتركة بالتبع بخلاف الواجب المعين كالصلوة فان النظر فيها الى الطبيعة ويلزم
وجود فرد معين بالتبع والخطاء والثواب من اختلاف الحيثيات اي لم يقع نظر الحكم الى ابنا[ء]
الحقيقة التي هي مناط الثواب كالاثم بل وقع نظره الى حقيقة هي مناط الاعتراض في
الحقيقة التي مناط الثواب ان الكل المجموعي ليس باعتبار كونه مجموعا واجب بل كل واحد
باعتبار المعنى الذي ذكرنا فلا يلزم عدم البراءة كما حسبه المخالف اقول انا ان نختار
ان الواجب احد الامور لا على التعيين وهو مذهب بعض الامام السبكي بان قال
كل المباح فان لم يجد فالميتة وعلى البدل كتزويج المراة من كفوين وعلى التقديرين
فالجمع اما محرم او مباح او مندوب كما اتى والبه المصنف اما مع تحريم الجمع اما في الترتيب
فكاكل المباح والميتة واما في البدل فكالتزويج من كفوين اي تزويج مراة من كفوين على البدلية او مع اباحته في الترتيب كالوضوء والتيمم
وفي البدل كستر العورة بثوبين او بثوب بعد ثوب او مع ندبه اما في صورة الترتيب

98

تحصيل الكفارة في النظر وفي صورة البدل كفارة الحنث بقي من الاحتمالات كراهة
الجمع ووجوبه ولم يتعرض المصنف وكذا صاحب المحصول لعله لقلة المثال في
المحصول النظر في الوجوب اما تعلقه بالفعل او المباشر او الوقت فباعتبار الاول
يحصل التخيير والتعيين وباعتبار الثاني يحصل العينية والكفاية وباعتبار الثالث يحصل
التوسيع والتضييق فلما فرغ المصنف عن القسم الاول شرع في الثاني وقال البحث الثاني في الواجب
الموسع اعلم ان وقت اداء الوجوب اما قاصر عن ادائه او مساو او زائد والاول
غير معقول الا ان يكون المقصود وجوب القضاء والثاني واقع كثير والثالث هو الموسع
والى ذلك اشار المصنف بقوله مساواة الوقت للفعل واقع كالصوم في اليوم وقصوره ممتنع
عند من لا يجوز التكليف بالمحال الا على ارادة القضاء وكالطفل الذي يبلغ وتبقى من الوقت
مقدار ركعة وكذا الحائض اذا طهرت وفيه ان هذا وقت الاداء ولو كان الوقت
افضل من الفعل اي كون الوقت اوسع منه جائز عقلا بل واقع شرعا اما جوازه عقلا
لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يكون اوسع من الفعل بفعل فيه بحيث لا يخلى الامور
بالفعل في ذلك الوقت كما في من طلوع الشمس الى الزوال لم يخل من الزوال
الى الغروب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فيكون ما بين الدلوك
والغسق مكلفا بالصلوة ويخير في ايقاعه في كل جزء منه بان يصلي اول الوقت
او وسطه او آخره فاذا تضيق بان بقي اداء قدر الواجب تعين
زوال التخيير عنه واما وقوعه شرعا فكما في الصلوة كما قلنا وما وقته العمر كالصلوة
الفائتة وقضاء الفائتة والنذر غير المعين وامثاله فبطل قول من انكر الواجب الموسع
قال ان الوقت لا يمكن ان يزيد على الفعل واعلم ان الناس في هذا المقام على
مذاهب الاول الانكار وهو قول كما قلنا والثاني القول بالجواز اما المنكرون فقد اختلفوا
على اقوال ثلثة الاول قول من قال الوجوب مختص باول الوقت فلو اتى به آخر
الوقت يكون قضاء وهو قول بعض الشافعية والثاني قول من قال الوجوب مختص

بآخر الوقت فلو اتى في اول الوقت يكون جاريا مجرى ان يأتي بالزكوة قبل وقتها وهو قول
ابو حنيفة والثالث ما يحكى عن الكرخي ان الصلوة المأتي بها في اول الوقت موقوفة
فان ادرك المصلي آخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعل فرضا وان ادرك على صفة المكلفين
كان ما فعله واجبا واما المعترفون بالواجب الموسع وهو جمهور الاشاعرة وابو الحسين وابو علي
وابو هاشم فقد اختلفوا فيه على وجهين منهم من قال الواجب متعلق بكل الوقت الا انه انما يجوز
ترك الصلوة يحتاج الى هذا البدل وهو قول ابي الحسين البصري والمصنف اشار الى اقوال
المنكرين للواجب الموسع بقوله وخصص الوجوب بالاول اي اول الوقت كما هو قول بعض
الاشاعرة من الشافعية وبالاخر اي آخر الوقت كمذهب بعض الحنفية وبالمراعاة كمذهب
الكرخي بالفعل الذي هو مختلف لان الوجوب انما يستفاد من الامر والامر يتعلق بكل اجزاء
الوقت فتخصيص البعض ترجيح بلا مرجح واشار الى قول من قال بلزوم العزم وهو اكثر
المتكلمين بقوله ولا حاجة الى العزم الذي هو بدل من الصلوة كما ذهب اليه السيد المرتضى
علم الهدى والجبائيان من المعتزلة لانه ان تادى بالعزم الصلوة الصلوة في جميع الامور
المعتبرة في الصلوة من اراد الذمة والخروج عن العهدة فانها سقط التكليف بمجرد العزم
ولا يحتاج الى الصلوة والا اي لم يكن مساويا للصلوة على وجه المذكور لم يكن العزم
بدلا وفيه ان البدلية ليس باعتبار اصل الصلوة بل عن تأخير ادائه في اول الوقت
وهو ظاهر ولانه ان وجب العزم بعد انقاع العزم الواحد اول مرة في الوسط
بين اول الوقت وآخره لزم مخالفة البدل وهو العزم للمبدل وهو الصلوة لان
بدل العبادة انما يجب على حد وجوبها لكون فعلها جاريا مجرى وقتها ومعلوم ان الامر
انما اقتضى وجوب فعل العبادة في احد اجزاء الوقت مرة واحدة ولم يقتض وجوب
فعلها مرة اخرى في الوقت الثاني فاذا الوقت الثاني لا يجب فيه فعل الصلوة بعد
ادائها في الوقت الاول فلو وجب بدلها لزم مخالفة البدل للمبدل والا اي وان لم
يجب البدل في الوقت الثاني

99

لزم سقوطه في الوقت الاول اذ لو كان بدلا لكان واجبا في الوقت الثاني اول
لانه ان البدل لا يكون الا شخصا واحدا من العزم على ما يفهم من المحصول في تقرير الدليل
يمكن ان يكون المتعدد بدلا من الواحد وايضا العزم شخص واحد من اول الوقت الى آخره
وليس امورا متكثرة والتشخص مشتمل العزم الذي انضم تعدد والعزم كما اذا نام العازم ثم استيقظ كانه
يذهب عزم ويأتي عزم آخر ان قيل كلام المصنف يحتمل على غير كلام المحصول وهو ان العترة تأتي بالاصل
بكيفيه جزء من الوقت والبدل لا يكفيه ولا بد من الكل فلا يكون البدل على حد وجوب المبدل قلنا لانم ان البدل
لا بد وان يكون طرفه قبل طرف المبدل منه وليس على هذا دليل ولان الامر دال على العترة فما يكفي عن العزم
على العزم في هذا الوقت ولا يدل الامر بالعترة في هذا الوقت على ايجاب العزم وليس دليل آخر فلا دليل على وجوب العزم
وما لا دليل عليه لا يجوز التكليف به لانه بعد ذلك تكليف ما لا يطاق واليه اشار المصنف بقوله فايجاب البدل من غير دليل
تكليف ما لا يطاق في المحصول في تقرير هذا الوجه ان الموجود ليس الا الامر بالصلوة في هذا الوقت والامر بالصلوة
في هذا الوقت لا دلالة فيه على ايجاب العزم فاذن لا دليل البتة على وجوب العزم وما لا دليل عليه
لا يجوز ورود التكليف به لانه بعد ذلك تكليف ما لا يطاق واول في بيانه ان ما لا دليل عليه لا نهاية له
فلو جوزنا التكليف به يلزم العمل بما لا نهاية له من الاحكام وذلك محال قطعا وفي عبارة المصنف فان في
البدل من غير دليل تكليف ما لا يطاق عن قياس الاول ان يقول لانه يستلزم تكليف ما لا يطاق
على التكليف اما امر او نهي فاذا لم يكن دليل لا يجوز التكليف فضلا عما لا يطاق احتج الحنفية
اي المنكرون للواجب الموسع من اصحاب ابي حنيفة بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت
فلا يكون واجبا في اول الوقت والا لم يجز تركها وكذا في الوقت الثاني وهكذا الى آخر الوقت
المضيق في المحصول لكنه مناط المناقضة الاول وهو الاصح ان جعل الواجب الموسع يرجع الى
الواجب المخير فان الشارع كانه قال افعل هذه العبادة اما في اول الوقت او في وسطه او في
آخره وان لم يجب من المعين الاقدر ما لا يفضل منه فاتفعل الاحكام ولا ترك الا به وقلنا كما
عليه القاطع للفعل اما في هذا الوقت او في ذلك يجري مجرى قولنا في الواجب المخير

علينا اما هذا او ذاك وكما انهما يصفونهما بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميعهما ولا
الاتيان بجميعهما والامر في الاختيار اي واحد منهما مفوض الى راي المكلف فكذا ههنا لا
يجوز للمكلف ان لا يوقع الصلوة في شيء من اجزاء هذا الوقت ولا يجب عليه ان يوقعها
في كل اجزاء هذا الوقت وتعيين ذلك الجزء مفوض الى راي المكلف الا اذا كان
في فسحة فاما اذا ضاق الوقت فانه يتضيق التكليف ويتعين وهذا هو الذي يقول به وعلى
هذا التقدير لا حاجة الى اثبات بدل هو العزم الطريق الثاني وهو اختيار اكثر الاشاعرة واكثر
المعتزلة وهو ان بين هذا الواجب وبين هذا المندوب فرقا وهو ان الواجب لا يجوز
تركه الا ببدل بخلاف المندوب فانه يجوز تركه بغير بدل والمصنف استند القول الثاني الى السيد
المرتضى علم الهدى قدس سره فقال اجاب المصنف رحمه الله عليه بان الحاصل اي الفرق حينئذ
اي بين الواجب الموسع والمندوب وجوب العزم كما فصلنا والحق ان وجوب العزم على العبادة في
من احكام الايمان فان المؤمن يجب عليه العزم على الطاعة وبهذا القدر لا يحصل الفرق بين
بتكليف ما لا يطاق اذ حصل دليل اخر على وجوب العزم ولكنه ليس لعين العزم من لوازمه
بحيث لا ينفك عنه لكن عزم استغراق جميع اوقات عبادته بالمعاصي المنافية للعبادة
فانه لا يكون له عزم على العبادة وان صح هذا الوجوب اي الموسع الى المخير فان الشارع
كانه قال افعل هذه العبادة اما في اول الوقت او وسطه او اخره فكانه قال اوجبت
اما هذا او ذاك ليتعين احدهما الى راي المكلف ويتضيق اي في اخر الوقت وعلى
هذا لا حاجة الى اثبات بدل هو العزم ولظهور الفرق بين المندوب والواجب فلا يجوز البحث
الثاني في الواجب على الكفاية وهو كل فعل يتعلق به غرض الشارع بايقاعه من غير الواجب الكفائي
معين وان لم يكن التعيين لخصوصه مطلوبا وهو واقع كالجهاد وصلوة الميت وهو واجب
على الجميع اي على كل واحد واحد وقيل على الكل المجموعي من حيث هو كل اذ لو وجب على كل واحد
كان اسقاطه بفعل البعض رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى

خطاب

خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب
على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وفيه ان ايجاب الكل
المجموعي ايجاب لكل واحد ولا فرق الا ان المحذور في الثاني لا يجب على كل مكلف
شيء كفعل الصلوة وايضا قد يكون سقوط الامر قبل الاداء بغير نسخ كانتفاء علة الوجوب كالحرم
الميت فانه يحصل بفعل البعض فلهذا انسب السقوط الى فعل البعض وايضا الجواز ان يصير الشارع
امارة على سقوط الواجب من غير نسخ اقول هذا الاخير نسخ لان النسخ عند التحقيق بيان انتهاء الحكم وهذا
ابطال الحكم وذهب جماعة الى ان الواجب الكفائي ليس واجبا على الجميع والا لما سقط بفعل
البعض والمصنف فصل الكلام بحيث يندفع السؤال بقوله ويسقط بفعل البعض دون وجوبه على الجميع
١٠٠ لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه مع الظن بتحقق اسباب وجوبه وانتفاء الظن
بوقوعه بالبعض مع القدرة على الفعل ولا استبعاد في اسقاطه اي سقوط الواجب على الكل
او كل واحد بفعل الغير اي غير الكل اي غير واحد معين غيره اقول قد اشتهر فيما بين المكلف في
الواجب الكفائي هو الطبيعة الكلية لا الكل المجموعي ولا كل واحد فلعل من ذهب الى ان الكل ليس
بمكلف اراد ذلك فتحرير ينفع الاستبعاد المذكور والتكليف فيه اي في الواجب الكفائي نفيا و
اثباتا يتوقف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به كالجهاد سقط الواجب المذكور عنها اي
الطائفة المذكورة ولو كان الواجب كالصلوة تكفي في السقوط قيام شخص فرضا ظنا ولو ظن كل
طائفة ذلك سقط عن الجميع وان كان ظنهم خطاء ولو ظن كل طائفة عدم الحق وقوعه عدم
اداء الواجب وجب على كل طائفة سواء طابق الواقع ظنهم او لا لتيسر طرق تحصيلهم على الاداء
فعلى هذا الكل يجب الجهاد المشرق على اهل المغرب البحث الرابع ما لا يتم الواجب المطلق
الا به مقدورا للمكلف فهو واجب عليه واذا لم يكن الواجب المطلق الا به مقدورا
لا يكون واجبا اذ لا يجب الا ما ليس بمقدور للمكلف لاستحالة التكليف بما لا يطاق اعلم ان الحكم
على ما تقول اعم فيتمين الواجب المطلق والواجب المقيد والاول هو الذي لا يتوقف التكليف

به مشروطا بمقدمة كالصلوة بالنسبة الى الوضوء فانه يجب الصلوة وان لم يكن المكلف مع الوضوء
والثاني ما يكون التكليف به مشروطا بتحقق المقدمة كالحج فانه انما يجب اذا تحقق
مقدمته وهو الاستطاعة وقد يقال ان كل واجب مطلق مقيد اذ الصلوة مثلا وان
كانت واجبة مطلقة بالنسبة الى الوضوء فهو مقيدة بالعقل وفيه ان التكليف لا
يتحقق الا بعد تحقق العقل فلا يكون العقل من شرائط الوجوب ولذلك ان نقول
ان الواجب مشروط بعدم النوم والغفلة وعدم زوال العقل فخصص المرتضى رحمه الله عليه
علم الهدى الدعوى المذكورة بما لا يتم الواجب المطلق الا به اذا كان سببا مستلزما للواجب كما
خصص الواقفية المسبب المستلزم واستدل المصنف على عموم الدعوى انه لو لم يجب مطلق ما
لا يتم الواجب الا اذا كان مقدورا لزم اما تكليف ما لا يطاق على تقدير جواز تركه اذا
المكلف او خروج الواجب عن كونه واجبا اذ على تقدير جواز ترك المقدمة يلزم جواز ترك
الواجب فلا يكون واجبا والتالي بقسميه باطل لان التكليف المذكور قبيح وخروج الواجب
عن كونه واجبا خلاف الفرض فالمقدم وهو عدم وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا
به مطلقا باطل فثبت احتج السيد المرتضى رحمه الله عليه بان المسبب عند وجود السبب المستلزم
واجب لا عند وجود الشرط الذي لا يستلزمه واذا جاز ان يكون عند حصول الشرط بالوجود
الشرط ولا يتعلق المشروط في زمان التكليف بل يتعلق به التكليف عند الاتيان
تعلق بالاصل فلا يستلزم التكليف بالمشروط التكليف به بخلاف المسبب الذي يحصل بعد
السبب بغير اختيار كالنتيجة الحاصلة من المقدمتين فانه يمتنع حصولها الا بعد ترتيب
المقدمتين فيكون وجوب النتيجة ~~اي الحاصلة من المقدمتين فانه يمتنع حصولها~~ راجعا الى وجوب
ترتيب المقدمتين فلا يقع التكليف به ثانيا اذ التكليف بالمسبب عين التكليف بالسبب وتلخيص
كلام السيد رحمه الله ان النتيجة مثلا اذا لم يكن مقدورا في ايجابه اي ايجابها الا بترتيب المقدمتين وانا
نفسر هذه الصورة فيتحقق ايجابا بان ايجاب متعلق بالمسبب في ايجاب

متعلق بالسبب ولا يتم حكاية التكليف بما لا يطاق وان التكليف بما لا يطاق انما يتصور اذا كلف
المكلف بالواجب بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة كما يجري التفصيلية في المحصول
الامر بالنهي او بما لا يتم النهي الا به بشرطين احدهما ان يكون الامر مطلقا الثاني ان يكون
الشرط مقدورا للمكلف وقال الواقفية ان كانت المقدمة المامور بها سببا كان ايجاب
المسبب ايجاب السبب لان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ايجاب المسبب عند
انتفاء السبب اما اذا كانت المقدمة شرطا فلا يكون المشروط واجب الحصول عند حصول
الشرط فهنا لا يكون الامر بالمشروط امرا بالشرط كالصلوة مع الوضوء لنا ان الامر اقتضى ايجاب
الفعل على كل حال وهو يقتضي ايجاب مقدمته لانه لو لم تقتض ايجاب مقدمته لكان مكلفا حال
١٠١ عدم المقدمة وذلك تكليف بما لا يطاق فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه امر بشرط حصول المقدمة
الجواب ان هذا يبطل عموم المولى غلامه بان يسقيه الماء اذا كان الماء على مسافة لانه
ان كان تكليفه بسقي الماء بشرط ان يكون قد قطع المسافة وجب اذا القعود في مكانه ولم يقطع
المسافة ان لا يتوجه عليه الامر بالسقي وان كان تكليفا بالسقي مع عدم قطع المسافة فهذا
تكليف ما لا يطاق فكل ما هو جواب الخصم فهو جوابنا هذا كلام المحصول وفي المواقف
في بحث النظر بعد الاستدلال على ان النظر واجب بانه مما لا يتم الواجب الا به لا نم ان ما
لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي انما خطاب الله
او مرتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء ثم
اختار ان مثل المعرفة التي لا يمكن تعلق القدرة بها ابتداء بل هي مقدورة بالسبب
المستلزم اياها فالي هي ايجاب لسببها المقدور قال قدس سره في شرح المواقف
تلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه
عنه فالايجاب ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب
باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور حتى لو
فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب

من هذه الجهة بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة
والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق بالقدر بحسب ذاته فلا يلزم الحكم بكون ايجابه
ايجابا لمقدمته هذا عبارة شرح المواقف واقول لا ريب ان كل ممكن حادث
له علة تامة حادثة فالمشي للمكلف به حادث فاذا اراد المكلف ايقاعه لا بد من
ايقاع سببه المستلزم له وينقل الكلام الى علته وعلة علته فالصلوة مثلا اذا اراد المكلف
ايقاعها لا بد من ايقاع جزء من علة الصلوة وجزء العلة المذكورة لا بد وان يكون حادثا مع
المعلول وكذا جزء علة العلة ولا يجوز ان يتقدم على المعلول بزمان اذ يلزم التخلف علة
فيلزم التخلف ويتسلسل الى غير النهاية وح لا يتحقق الوجوب في محل اصلا وهو ظاهر
والقائل يلزم ان يكون المكلف مكلفا بايقاع غير المتناهي وهو مح والحاصل ان عند التحقيق ان
يبطل المقدمة القائلة بان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فانه في صورة السبب
المستلزم للوجوب لما هو مفروض وجوبه فيلزم خلاف الفرض اذ الوجوب بالحقيقة
للمقدمة في غير تلك الصورة لا يلزم وجوب المقدمة فبطل العكس المذكور
راسا مع ان التوقف الا به كوجوب صوم جزء من الليل وايجاب الصلوتين
ونظائرها مما صرح في المراد كما لا يخفى والحق ان الواجب هو المتوقف ونظائرها
ثم ان هذا الذي اختاره صاحب المواقف بالحقيقة يرجع الى كلام الواقف قال
صاحب المواقف معترضا على الدليل الذي قاله المص مطابقا لما في المحصول بانه ضعيف
اذ يصح ان يكلف مع التكليف بجميع مقدماته لا مع عدم التكليف بمقدماته فان عدم
التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها فان قلت اذا لم يكن المقدمة
واجبة جاز تركها فاذا تركها فان بقي وجوب الواجب يلزم التكليف بالمحال والا
وجب عدم التخيير مع عدم المقدمة قلت مع التعيين جاز فيما اذا تركها مع كونها
واجبة هذا كلام المواقف وشرحه واقول خلاصة كلام السائل ان الوجوب التي تقتضي وجوب
مقدمته يعني انه لا يجوز تركها والواجب هو الذي لا يجوز للمكلف تركها فيكون تعريف الواجب صادق

وح لا يصح الجواب بقوله هذا التعيين جاز لح وينبغي ان يعلم ان هذه المسئلة اعني قولهم ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب في صورة يكون الواجب مركبا مثل الصلوة المركبة من التكبير والقراءة والركوع وغيرها
اما ان يقال انه مستلزم وجوب كل جزء اولا فان قيل انه لا يلزم عدم وجوب الكل اذ وجوب
الكل انما يتحقق بوجوبات الاجزاء بديهة وان قيل انه يستلزم فنوضحه بما قال صاحب المواقف ان
الوجوب شرعي انما هو بتعلق الخطاب ولم يتعلق الخطاب بالاجزاء اصالة وح يلزم ان
١٠٢ لا يتحقق مسئلة ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والحق ان الوجوب المستلزم ما قاله صاحب
المواقف ويتحقق بمجرد ان لا يجوز ترك الشيء بحسب الشرع اذ ح يصدق تعريف الواجب
شرعا ان قيل الواجب شرعا ما يذم تاركه اصالة وترك الكل هو المستلزم للاثم اصالة
وترك الجزء يستلزم الاثم اصالة بل يستلزمه ترك الكل قلت الواجب ما لا يجوز تركه
شرعا مطلقا لا باعتبار القيد المذكور والا يلزم ان لا يكون ايجاب الكل اي بالذات فيلزم
عدم وجوب الكل لانه اذا ارتفع الوجوب عن كل واحد واحد من الاجزاء لا يكون
الكل واجبا البتة وفيه تامل ان قيل ح يلزم الكل هو وجوب الاجزاء بخلاف
الشرط قلت كما ان الشرط بفقدانه يلزم عدم المشروط كذا يلزم بفقدان الجزء فقدان
الكل ويلزم الاثم بها اعلم ان التكليف الا بان بغير المتناهي يجوز مثل ايجاد الصلوة
المستلزم للسلوب الغير المتناهية فلا نتوضح ح ما اورد من استلزام اللازم من التكليف
بغير المتناهي كما اذا كلف المكلف بايقاع امور غير متناهية وهو واحد الالف
والف موصوف بامور غير متناهية كالالف الكتابية واللاضحك واللاحجر والاشارة الى
غير ذلك وههنا زيادة بحث لا يليق المجال فمن هذا الباب اي باب جزء وجوب
ما لا يتم الواجب الا به ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين فيما اشتبه القبلة بين
اخر فقط واما اذا اشتبه بالزيادة لابد من زيادة الصلوة وكذا اذا اشتبه الثوب
بالثوب الواحد النجس فانه يجب صلوة ثوب ثم بالثوب الاخر ليخرج عن العهدة
فصل في المحصول ما لا يتم الواجب الا به على اقسام فقال ما لا يتم الواجب الا معه اضربان

احدهما كالوصلة والطريق المتقدم على العبادة والاخر ليس كذلك والوصلة ينقسم الى قسمين احدهما
مستلزم للواجب الثاني غير مستلزم فالمستلزم كالامر بقتل زيد فانه سبب الا انه سبب
فنقة المستلزم نوعان وغير المستلزم على ضربين الاول ان يكون الاحتياج اليه شرعا
كاحتياج الصلوة الى الوضوء الثاني ان يكون عقلا وهو على قسمين منه ما يصح المكلف تحصيله
كقطع المسافة واحضار بعض الالات ومنه ما لا يصح تحصيله كالقدرة وبعض الاسباب الضرورية
واما غير الوصلة فضربان فعل وترك اما الفعل فضربان الاول ان اشتبه الفعل كالصلوة
الواحدة من الخمس فاذا فاتت ولم يعلم انها فاتت يجب اداء الكل ليخرج عن العهدة
الثاني ان لا يشتبه لكن لا ينفك المامور به بحيث يخرج عن العهدة في الحدود تعيينا كالصوم
فانه لا بد فيه من امساك جزء من الليل حتى يدرك اليوم بالصوم وكذا غسل الوجه
لا بد فيه من غسل غير الوجه في اطراف الوجه ليدرك الوجه باليقين اما الترك فهو ان
يتعذر عليه الترك الا عند ترك غيره وذلك اذا كان الشيء ملتبسا بغيره وهو على ضربين
الاول ان يعتبر في نفسه كاختلاط النجاسة بالماء الثاني ان لا يعتبر في نفسه كاشتباه
الاناء الطاهر بالنجس او كمن طلق احدى نسائه بالتعيين ثم نسي التعيين فوجوب
الصلوتين من باب غير الوصلة من اول قسمي الفعل وكذا اشتباه الثوبين و
اجتناع نكاح المشتبه بالاخت اذا اشتبه المحرم بغير المحرم في المحصور يجب الاجتناب
كما اذا اشتبه الاجنبية بالاخت وهذا المثال من باب الثاني في قسمي الترك الذي
هو من اقسام غير الوصلة لكن صاحب المحصول جعله فرعا ثانيا مقابلا للفرع الذي
ذكر فيه اقسام ما لا يتم الواجب الا به فلو طلق احدى زوجاته ولم يعين في الطلاق
واحدة وقلنا بصحته اي صحة هذا الطلاق كما هو راي البعض يحتمل تحريم الجميع نظرا
الى ان الطلاق قد وقع ولم يتعين في معين فاشتبه الحلال بالحرام
فيحرم الكل ويحتمل الاباحة نظرا الى ان الاصل الحل ما لم يثبت الحرمة في معين
وهذا البحث من قسم الترك المذكور والحق في الصورة المذكورة بطلان الطلاق
لان الطلاق لا يمكن تحققه في ضمن الكل فانه ليس مقصود المطلق ولان في صحة

البعض لزم يلزم الترجيح من غير مرجح والزائد على الاصل السبب للواجب كما في الطمانينة في الركوع والسجود
في المحصول الفرع الثالث اختلفوا في الواجب الذي لا يتعين بقدر معين كمسح الراس و
الطمانينة في الركوع اذا زاد على الاصل هل يوصف الزيادة بالوجوب ام لا الحق لا لان
الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا يكون واجبا هذا كلام المحصول
واقول الزيادة قد يكون داخلا في فرد الواجب المخير كمسح الراس باربع اصابع دفعة
فانه فرد الواجب ويجوز ترك الزائد ولا يجوز ان يق ان الزائد مندوب ولذا اذا اتم
المكلف بين القصر والتمام الزائد لا يسمى مندوبا نعم الزيادة في الطمانينة بجعل الجزء منه
الندب ويمكن ان يقال الطمانينة فرد للواجب كمسح الراس بالاعتبار اصابع والحاصل
فرده الطويل مندوب وصوم جزء من الليل اولا وافراد الواجب بالتبعية بتبعية صوم اليوم
١٠٣ مما لا يتم الواجب الا به وهذا من قسم الثاني من الفعل الذي ليس من اقسام الوصلة وليس
سببا مستلزما للواجب مع انه واجب فلو صح هذا ابطل قول السيد المرتضى في مسلك
طريقه ان قيل هذا ينافي ما قاله المص فيما قيل من وجوب جزء من الليل قلت الفرق
ظاهر فان الرفق تجامع داخل بخلاف الليل فانه يجب جزء منه وبطلان الصلوة
في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة للمعينة امر باجزائها كالوضع الذي هو جزء
الصلوة اذ القيام والركوع والسجود كلها من افراد مقولة الوضع وكالكيف كالقراءة
وكالحركة من القيام الى الركوع وكالسكون وكالاين كالتحيز بالقيام والقعود في
المكان وعبر عن الاين بالكون كالتحيز به فوله التي هي جملتها الكون المخصوص في ان
متى والاين داخلة في جزء معلوم كونهما جزء من الصلوة المخصوص فلا يلزم بطلان
الصلوة بهذا الدليل وهذا المثال من باب التركيب لكنه ليس من قسم الترك الذي
نقلنا عن المحصول ويمكن ان يقال وهو الظاهر من قول المص ان الكون
جزء من الصلوة لا يتم الا به فلا بد من الاتيان به وليس قسما من قسام ما ذكر
في المحصول من الوصلة وغير الوصلة احتج المخالف لما قلنا من بطلان الصلوة

في الدار المغصوبة ان المامور به الصلوة مطلقا من غير تقييد بمحل الدار او غصبيته
ولها جهتان كونها صلوة وكونها في مكان مغصوب واحدهما يتعلق به دون الاخرى
فيقال الصلوة في الدار المغصوبة صلوة مطلقة وكل صلوة مطلقة مامور بها فالصلوة في
الدار المغصوبة مامور بها والمنهي عنه الغصب فيتغاير المتعلق فلا يلزم من غصبية المكان
بطلان الصلوة اذ لا يلزم من النهي في غير نحو والتمه بطلان العبادة كما هو التحقيق
فلانه شرطه حل المكان وفرضيته للصلوة الا ترى اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب
ولا تدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب بدخل الدار فيتحقق من السيد القول الطاعة
في خياط الثوب وعصيانه في دخل الدار كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كا
لصلوة في معاطن الابل فان الكون المخصوص ولو كان جزءا لم يكن مكروها لان
جزء الواجب لا يكون مكروها والجواب ان النهي عن الامكنة المكروهة كمعاطن الابل و
الوادي والجادة ومسلخ الحمام ورواء الصحيان وشبهها نهي عن وصف منفك
عن الصلوة لا عن نفس المكان كنفار الابل في المعطن فان نفار الابل مكروه وفيه انه
لو كان مكروها لكان مكروها بدون الصلوة ايضا والتعرض للسيل في الوادي اي احتمال
التعرض ومنع المادة في صورة الصلوة في الجادة وكراهة الناس في مسلخ الحمام اقول
فيه بحث اذ حكاية كراهية المكان في قوة السند للمنع ويجاب عنه غير نافع الا باباء
لابطال في صورة المساوات وثم تحقيق شيء من ذلك البحث الخاص ان الامر
يستلزم النهي عن ضده العام اي جانب المخالف للفعل المطلوب بالامر فانه كما يطلب تحصيل
وجود الفعل يطلب امتناع الجانب المخالف وهو الضد العام واما قلنا يدوع
طلب الضد العام لان الاضداد الجزئية غير لازم وتحرير المقام يقتضي تفصيلا هو ان الامر
اما ان يراد به اللزوم العقلي او الحسب التحقيق وعلى الاول يتوجه المنع الظاهر ان
امتناع الجانب المخالف لا يخطر ببال الامر هنا وعلى الثاني يتوجه ان الحر اذا طلب شيئا فكانه طلب عدم
كل ما ينافيه ومن ثم يقال ان النهي عن الشي يستلزم الامر بضده الكلي والجزئي الا ان يقال الشي

الكف فيكون النهي عن الامر بخلاف الكف فانه يستلزم النهي وفيه بحث ظاهر قيل في
اثبات الدعوى ان الامر للوجوب والوجوب مركب من طلب الفعل وترجيح جانب الفعل
وامتناع جانب الترك فيكون الامر مشتملا للنهي واقول الامر كما هو قصد الالزام
وهو المستلزم الوجوب وايضا الطلب مطلقا يستلزم الترجيح في الجملة وان ترجيح يستلزم الامتناع
وبهذا القدر يتم الدليل المذكور الا انه يتوجه على الدليل المذكور انه لو سلم تركيب
الوجوب يلزم ان يكون قول من قال ان الامر يتضمن النهي بضده حقا لاستلزام
الذي هو المدعى في المحصول اما الاول فلانه يريد ان صيغة الامر هي صيغة النهي بل المراد ان الامر
بالشي دال على المنع من نقيضه بالالتزام وقال جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة
١٠٤ انه ليس كذلك لنا ان ما دل على وجوب الشي دل على وجوب ما هو من ضروراته واذا
كان مقدورا للمكلف والطلب الجازم من ضروراته المنع من الاخلال به فاللفظ
الدال على الطلب وجب ان يكون دالا على المنع من الاخلال به بطريق الالتزام ولو
مما يتعلق بذلك وايضا كما ان الترجيح مقدور للمكلف رجحان الرجحان
مقدورة وكذا الى غير النهاية وكذا في جانب الاخلال فيلزم تحقق الامور من متنا
في مادة الامر والنهي مع انا نعلم بداهة انه ليس كذلك اللهم الا ان يقال المراد
بالالتزام ما هو في حكمه قال في المحصول ان قيل ان الذي هو امر بالشي كثيرا ما يكون
غافلا عن ضده والنهي عن الشي مشروط بالشعور فيه قلنا الجواب ان لا يكون
حال غفلته تمام من ذلك الضد فضلا ان يقال هذا الامر يقتضي ذلك
النهي قلنا لا نم انه لا يصح منه ايجاب الفعل حال الغفلة عن الاخلال وذلك لان
الوجوب ماهية مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فالمتصور للايجاب متصور للمنع
من الترك البتة واما الضد الوجودي الذي هو بمعنى الوجودي المنافي فقد يكون مغفولا
عنه والضد الوجودي لا ينافيه الا لاستلزامه للعدم الذي هو منافي
لمنافات بالذات بين الشي وعدمه واما المنافات بين الضدين فبالعرض فلا جرم كان
الامر بالشي نهيا عن الاخلال به بالذات ونهيا عن اضداده الوجودية بالعرض هذا الكلام المحصول

واقول فيه ما قلنا انه يلزم ان يكون النهي معنى تضمنيا الا ان يقال المراد بالجزئية المنع
من الاخلال لزومه مبالغة والحق انه لا يلزم من الامر الوجوب والنهي واما الضد الوجودي
فلا نم بالعرض فان المنافات الحقيقية بين الشي وعدمه وباعتبار ان عدم
الشي يتحقق مع ضده يكون منافيا لذلك الشي بالعرض فالنهي لازم باعتبار
منع الاخلال بالمامور به بالذات وباعتبار الضد الوجودي بالعرض كلام في كلام
المحصول ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا الوجود ما لا يجوز تركه والذي يجوز تركه لا يكون
غير ما لا يجوز تركه في المحصول اعلم ان الكلام هنا مع طائفتين احدهما الكعبي
واتباعه فانهم قالوا المباح واجب واحتجوا بان المباح ترك الحرام وترك الحرام
واجب فيلزم ان يكون المباح واجبا والجواب ان المباح يتحقق به ترك
الحرام ولا يلزم من وجوب ترك الحرام وان يكون ما يتحقق به الترك واجبا اذا
كان ذلك الترك يمكن التحقق بشي اخر نعم لو انحصر فيه يلزم ذلك وقول الكعبي
بوجوب المباح بعيد عن الصواب لكونه بترك الحرام ليس خاصا باي شيء كما لحاجة
بالمباح حتى يلزم وجوبه كما اشار اليه الطائفة الثانية جمع من الفقهاء قالوا ان الصوم
واجب على المريض والحائض والمسافر لا يصومون لعذر فاذا زال العذر ياتون به قضاء لا ما وجب
لما ابطل قول الطائفة الاولى وهو الكعبي واتباعه واشار الى قول الطائفة الثانية بقوله
وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر خطاء فان جواز الترك
ينافي الوجوب المضيق فانه لو كان واجبا موسعا يؤدي في وقته الاخر لم يكن قضاء
ولو كان واجبا في وقته لم يجز تركه كما قال المص وهذا انما يتم لو صح ان فائدة الشرط يسقط
عنه الوجوب لا الاداء كفاقد الماء والتراب يسقط عنه وجوب الصلوة واما على قول
من قال لا يسقط لا يتم هذا او ايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب لا لنفس الوجوب هذا
دفع سوال مقدر وهو ان الفعل لو لم يكن واجبا لا يصح قضاؤه والجواب ان القضاء
يكفيه سبب الوجوب ولا يحتاج الى نفس الوجوب لكن ليس علة مستقلة لان سبب الوجوب
في الحائض مشترك بين الصلوة والصوم احدهما يقتضي دون الاخر قال في المحصول اما
انتفاؤه بدليل قطعي ان الوجوب ينافي جواز الترك ثم قال بالوجوب وجواز الترك

يبطل بظاهر النقل كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فقدارا واثبات الجمع بين
النقيضين بالادلة النقلية وهو الظاهر البطلان اقول فيه بحث فان غسل الجنابة
واجب مطلق بالقياس الى الماء مع انه اذا فقد الماء يترك حتى يوجد الماء فوجوبه
لا ينتفي بفقدان الماء فالمراد بالوجوب ما لا يجوز تركه في الجملة والجائز ما يجوز تركه دائما
لقائل ان يقول ان غسل الجنابة في مفهومه وماهيته احدث الماء بخلاف صوم الحائض فانه
امر مقدور مع الحيض فلا يقاس احدهما بالاخر وفيه ان هذا لا علينا البحث السادس
اذا نسخ الوجوب بقي الجواز خلافا للغزالي واما فلانه يسقط الجواز على تقدير نسخ
الوجوب لان الوجوب مركب عن رفع الحرج عن الفعل فثبت ان المقتضي للجواز محقق
والعارض لا يصلح للازالة اعلم ان الجواز الماخوذ في الواجب لو سلم انما هو الجواز الاعم من الواجب
١٠٥ والمباح والمندوب لان المقتضي للجواز بالمعنى الاعم موجود والمعارض هو النسخ لا يصلح ان
يكون معارضا للجواز لان رفع المركب لا يستلزم رفع اجزائه جميعا ولا جزء معينا
بخصوصه اقول هذا الدليل يمكن ان يجعل دليلا لرفع الجواز واعلم ان النسخ هو بيان
انتهاء الحكم لا ابطاله فح اذا انتهى الزمان الوجوب فلا فح انه انتهى الجواز ورفع
الحرج عن الترك كلاهما او احدهما بعينه ولا يجوز ان ينتهي الجواز ويبقى الحرج في الترك
فانه يلزم اجتماع النقيضين فيبقى انتهاء الحرج فح رفع الجواز يقتضي امرا اخر وهو
خلاف الاصل والغرم ايضا الاباحة هو الاصل فاذا انتهى مقتضى التكليف بقي الاصل
بحاله اعلم ان دعوى ان معنى الامر مركب من هذين المعنيين ثم ولو صح هذا لكون منافيا
لما نقلنا من المحصول في معنى الامر احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص وهو الاباحة
مناف للوجوب فلا يصح ان يكون جنسا له وبالمعنى الاعم لا يوجد الا بانضمام القيد
جواز جانب الفعل الجامع مع رفع الحرج في الترك لا شك انه اعم من الندب والوجوب
يكون اما مع قيد الحرج في الترك او الرجحان في الفعل فاذا ارتفع القيد اي لا يبقى الجواز
المذكور لان معنى الحرج رفع الحرج عن الفعل لا يدخل في الوجود ولا يتحقق في ضمن فرد

الا بقيد الحرج بالترك كما في الوجوب او بقيد رفع الحرج كما في المندوب فيستحيل بدون
القيدين فثبت ان المقتضي للوجوب لا يكون مقتضيا للجواز بالمعنى الاخص الذي
هو المطلوب وقد علمت ان الجواز الذي يدعي بقاءه هو الاعم من المندوب ايضا والجواب
ان الناسخ للوجوب يرفع احد القيدين وهو الحرج عن الترك فيبقى الاخر وهو
القدر المشترك بين الوجوب والندب فظهر مما ذكرنا ان اللمراد اذا لم يكن معمولا به
في الوجوب يكون معمولا به في الجواز الفصل الثالث من الفصول الثلثة التي كانت
في الامر والنهي في المامور به وهو الفصل المطلوب بالامر وفيه مباحث الاول يمتنع تكليف
ما لا يطاق في الحصول يجوز ورود الامر بما لا يقدر المكلف عليه عند الاشاعرة خلافا
للمعتزلة والغزالي لوجوه الاول ان الله تعالى امر الكافر بالايمان والايمان منه محال
لانه يقتضي انقلاب علم الله جهلا والجهل محال والمقتضي الى المحال محال وايضا
التكليف بالمامور والمنهيات كلها محال لان ما علم الله وجوده في الازل فهو ضروري
الوجود وما علم عدمه فهو ممتنع الوجود فلا يصح وجود شيء من العبد الوجه الثاني
ان صدور الفعل من العبد يحتاج الى داعية يخلقها الله ومتى وجد تلك الداعية
كان الفعل واجب الوجود واذا كان كذلك كان الجبر لازما وكان التكليف مطلقا
تكليف ما لا يطاق الوجه الثالث ان الله كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق
الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بان يؤمن ولا يؤمن
فهو التكليف بالجمع بين الضدين والوجه الرابع ان التكليف يتوجه الى المكلف
حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد الداعيين على الاخر فان توجه
حال الاستواء كان ذلك تكليفا بما لا يطاق لان حصول الاستواء يمنع حصول الرجحان لان الاستواء
ينافي الرجحان والجمع بينهما جمع بين المتنافيين واذا امتنع الرجحان كان التكليف
بالرجحان تكليفا بما لا يطاق وان توجه حال الرجحان فنقول الراجح يصير واجبا والمرجوح
ممتنعا والتكليف بالواجب محال لان الموجب وقوعه يمتنع ان يستند وقوعه الى شيء اخر فاستحال

العقل
من المكلف فيكون تكليفا بما لا يطاق هذا محصل كلام المحصول ويجاب عنه اجمالا بان بديهة العقل
حاكمة بانه كما يمتنع من الله الهذيان كذلك يمتنع امر المكلف بما يمتنع صدوره عنه كالطيران
الى السماء ثم التعذيب على الترك والى هذا اشار المص بان قبيح والله تعالى منزه عنه عن القبيح ثم
اشار الى او لتهم الاربعة بقوله احتجت الاشاعرة بان الكافر الذي يموت على الكفر مكلف بالايمان
وهو ممتنع منه اما اولا فلانه معلوم العدم له تعالى اي عدمه معلوم لله تعالى فلو جاز وقوعه لزم انقلاب
علمه تعالى جهلا فتكليف الكافر بالايمان تكليف بما لا يطاق واما ثانيا فلان الافعال مستندة الى الله تعالى
اذ لو استند الافعال التي تنسب الى العبد اختيارا اليه في الواقع يلزم الترجيح من غير مرجح كما
اشار المص بقوله والا يلزم الترجيح من غير مرجح اذ لو كان لمرجح ينقل الكلام الى المرجح ومرجح المرجح
فيلزم التسلسل فلا يكون العبد فاعلا اقول غايته ما لزم عدم صدور السلسلة عن العبد لان العبد
ليس بفاعل الا ان يقال العبد اما فاعل بالاختيار او ليس بفاعل اصلا العدم القول بالفصل وفيه ان
هذه المقدمة غير تامة على ان عدم صدور المرجحات لا ينافي اختيار العبد وفاعليته والصلة غير
المتناهي يمكن ان يصدر عن العبد ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي
ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بالجمع بين الضدين كما مر تقريره وفيه ان هذا الدليل لو تم
يكون على الاشاعرة لا لهم كما سيجيء ولان التكليف ان وجه حال الاستواء الذي يمتنع معه الفعل ثم
التكليف بما لا يطاق وفيه ان حال الاستواء لا يمتنع الفعل انما يمتنع الفعل بشرط الاستواء ويمكن ان
يقال ان حال الاستواء بالنظر الى المكلف يكون المامور مثلا معدوما فيلزم اجتماع النقيضين بل كذا
ان وجه حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح ان قلت الرجحان لا يقتضي وجوب الراجح
وامتناع المرجوح فالتكليف بأحدهما اي الراجح والمرجوح تكليف بما لا يطاق لان الواجب ليس
بمقدور ولا الممتنع وفيه ان المقدور على ما يفهم من المواقف ما تعلق به القدرة والوجوب يمكن تعلق
القدرة به خلافا في الوجوب المقدورية لكن في كلام المواقف نظر اذا القدرة تتعلق بالفعل
بدلا عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل واذا امتنع احد الطرفين لم يتحقق القدرة والجواب ان
فرض العلم فرض المعلوم اي العلم تابع للمعلوم بحيث لو فرض ان القادر ترك الفعل

بالاختيار يكون العلم المتعلق به كذلك لان العلم والمعلوم متطابقان والاصل في هذه
المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس على الجدار انما كانت على
الهيئة المخصوصة لان الفرس في نفسه وجد هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال
بينهما فان العلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث
يقوم دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار
والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا لانه عالم من الازل بافعاله وجودا
وعدما والامتناع لاحق اي سلمنا تحقق الامتناع ولكن نقول هو اي الامتناع
لاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف اذا العلم لا يؤثر الا يرى انا
علمنا بطلوع الشمس غدا لا يؤثر في وجوب الطلوع وامكانه قطعا كذلك علم الله تعالى
لنا ولو صح الدليل المذكور يلزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا لافعاله لانه عالم في الازل
بافعاله وجودا وعدما فالافعال اما واجبة او ممتنعة فلو استلزم عدم المقدورية
عدم الفعل لاستلزم ذلك عدم حدوث شيء من الموجودات ويمكن ان يقرر الدليل
هكذا ولو صح هذا الدليل لزم نفي قدرته حاصله انه يجري الدليل بالنسبة الى فعله
كما اشرنا اقول الاولى ما اشرنا من لزوم عدم صدور شيء وفيه بحث كما ستطلع والقادر
يرجح احد مقدوريه لا لامر مرجح غير الارادة وهذا الزام للاشاعرة حيث قالوا بجواز
ترجيح الارادة في قدحي العطشان وطريقي الهارب فلا يقال نفس الارادة مرجح لا يحتاج
الى مرجح فلا يلزم التسلسل ويعارض به تعالى اي ينقض فان الدليل جار في الله تعالى فيلزم عدم قدرته
واطلاق المعارضة على النقض شايع لانهما يرجع في العقليات الى النقض وليس للخصم ان يقول الله تعالى قديم
يمكن منه صدور غير المتناهي بخلاف العبد فانه قد مر ان العبد قادر على غير المتناهي مع ان الاشاعرة
لا يقولون بالتسلسل المذكور والتكليف لابي لهب وابي جهل وكل من نزل في حقه انه لا يؤمن بالتصديق
بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من حيثية صدور الاخبار عن النبي عم لا ينافي الامر وهو
التصديق بما جاء النبي اجمالا فان الخبر من هذه الحيثية لا ينافي في الامر لا من

بهذه الحيثية فلا ينافي فرق احيان الخبر مع الامر من حيث التكليف وفيه انه على هذا التقرير لا
لا دخل للحيثية في الامر بل ينبغي ان يقال ان الامر متعلق بالتصديق بالاخبار مجملا
لا مفصلا ونقرر بان لا منافاة بين التصديق والامر بالايمان فان الامر للمكلف
من حيث هو مكلف والتصديق بالاخبار من حيث صدورها عن النبي عم فلا منافاة
بين الحيثيتين فبطل التنافي ويمنع تكليف التصديق في الاخبار عن الايمان لجواز ورود الاخبار
حال غفلتهم اي لا نسلم ان في الاخبار ما يدل على عدم ايمان ابي لهب وقوله سيصلى نارا
لا يدل على عدم تصديقه بما جاء به النبي عم لامكان تعذيب المسلم كالفاسق او المراد يصلى
النار لو لم يؤمن سلمنا ورود الضدين لكن لا نسلم التكليف لاحتمال غفلة الكفار عن الضد الثاني
وقوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون لا يدل على ان يكون كل كافر واحد منهم فيجوز
ان يؤمن واحد منهم وذلك الواحد يمكن ان يكون ابو لهب وغيره اقول قد تقرر ان
الله تعالى لم يحو الله ايات او يثبت وعنده ام الكتاب وكثيرا ما يوعد الله تعالى بوعيد عفى عنه
لامر والقران كما قال امير المؤمنين عليه السلام حمال ذو وجوه له محامل ومخصصات لا يقدر ان يفهم
بعدا منهم ابو لهب وايضا حلول الكافر ما كان معلوما الا في ابي لهب فلا يلزم اجتماع الضدين في تكليفه
وما قال المص اختلف الحشوية لا يجدي نفعا الا انه سند لا يضره ضعفه لكن قال صاحب المواقف
ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته
او اخباره تعالى فان مثله لا يتعلق به القدرة اي ذاته والتكليف به جائز بل واقع اجماعا
واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وبعض الصيانيا
ذهب الى امتناع طلب الممتنع لذاته لان طلب الممتنع لذاته فرع تصوره وتصوره محال وبعضهم
ذهب الى الجواز والمرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق القدرة اي ذاته به عادة كحمل
الجبل والطيران الى السماء وهذا التكليف بما لا يطاق المجوزة وان لم يقع بالاستقراء والمنعه المعتزلة لكونه قبيحا
عندهم ومما ذكرنا يعلم ان كثيرا من ادلة الاصحاب من قبيل قالوا في ايمان ابو لهب وكونه مامورا بالجمع بين
المتناقضين نصب الدليل في غير محل النزاع هذه العبارة للمواقف والسيد

قدس سره او بعد قول المص في غير محل النزاع ولم يجوزه احد ثم اعترض بقوله تعالى ان نقول ما ذكره
من جواز تصور الممتنع في ذاته كما يفهم كلام المواقف ان التكليف به جايز عند البعض فلا يصح
قوله لم يجوزه احد واقول مراد المص انه لم يقل بوقوع التكليف به لذاته كالامر بجمع الضدين
واذا قلنا ان تكليف ابي لهب تكليف بالنقيضين يلزم وقوع ذلك بكلام المواقف صحيح بالنزاع
انما النزاع في قوله لم يجوزه احد فهذا انما كان عبارة الشارح فقد قدره في كلام المص شيئا ثم اورده عليه
الاعتراض مع ان التقدير الصحيح ان يقال لم يقل به احد وان جوزه فقوله لم يجوزه احد قول المتن فيلزم او
به ما قلنا والنزاع في العبارة سهل ثم قال صاحب المواقف من وقوع او في مراتب التكليف في ما علم الله
تعالى بعدم وقوعه اجماعا ليس بصحيح لان المعتزلة والشيعة والغزالي لا يقولون بالتكليف بالمحال وايضا يعلم
من الشرح العضدي حيث قال ان دعوى وقوع التكليف بما لا يطاق في صورة علم الله تعالى بعدم الفعل
يستلزم ان يكون التكاليف كلها تكليفا بالمستحيل لوجوب وجود الفعل وعدمه بوجوب تعلق العلم باحدهما
واما ما كان تعين احد الطرفين وامتنع الاخر وكون كل تكليف بالمستحيل بط بالاجماع لان من جوز التكليف بالمحال
لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعم ان كل الناس ما قالوا بوقوع التكليف بالمحال فلا يكون اجماعا ان قلت مراده
في المواقف اجماع الاشاعرة قلت المجوزون التكليف بالمحال هم الاشاعرة وكلهم لا يقولون
بوقوع التكليف بالمحال كما يفهم من الشرح العضدي ويمكن ان يأول كلام المواقف
بان مراده ان تكليف ما لا يطاق يتحقق في ما وجد تحقق العلم بعدم الفعل اجماعا لا تكليف
بمن حيث انه ما لا يطاق اجماعا ثم ان كلام المواقف يقتضي بظاهره ان التكليف
بالمحال يتحقق في صورة العلم بعدم الفعل وكلام الشرح العضدي يقتضي التعميم ويقول
ان لم يكن فوق في تحقق التكليف بما لا يطاق بواسطة تعلق العلم بالوجود والعدم كما يفهم
من الشرح العضدي فلا وجه لتخصيص بيان التكليف بالمحال في صورة العلم بعدم الفعل
كما في المواقف وان كان في صورة العلم بوجود الفعل لا يلزم انقلاب العلم جهلا كما هو ماخوذ
في دليلهم على ما مر لا يلزم التكليف بما لا يطاق في جميع التكاليف وكيف وصاحب المواقف
صرح بان العلم بعدم الفعل ينافي تعلق القدرة بوجود الفعل بخلاف ما اذا تعلق العلم بالوجود

فانه لا يابى عن تعلق القدرة به فح من زعم انه يلزم من القول بالتكليف بما لا يطاق
في صورة تعلق العلم بالعدم القول بعموم تكليف ما لا يطاق كما قال ابن الحاجب وفصل
في الشرح العضدي وقال ان اللازم خلاف الاجماع اذ لم يقل احد بلزوم التكليف
بالمحال في جميع صورة التكاليف مخالف الاجماع بط فقد اخطاء في شرح العلامة
ان هذا الاجماع غير مسلم اذ القائل بان افعال العباد مخلوقة لله يقول التكليف
بالمحال ولو سلم الاجماع فهو ظني لا يعارض القطعي ويمكن ان يقال ان الوجوب لا ينافي
المقدورية عند الاشاعرة كما يفهم من المواقف وكذا كون الافعال مخلوقة لله وكون
القدرة مع الفعل فح لا يكون القول بهذين الاصلين قولا بالتكليف بما لا يطاق فان
١٠٨ معنى التكليف ان لا يكون متعلق القدرة ويمكن ان يقال انه يفهم من الشرح العضدي
ان الاجماع واقع بان احدا لم يقل بعموم التكليف بما لا يطاق ولا ينافي ذلك ان
يلزم من دليلهم عموم التكليف بما لا يطاق فان الاجماع على عدم القول لا على عدم العموم
ويشعر بذلك عبارة المحصول فان قلت يلزم من الاجماع على عدم القول عدم جواز
القول قلت يجاب بان الاجماع على انه لم يقل لا انه لا يقول فان قلت عدم القول
امر مجتمع عليه فلا يصح القول بعدمه قلت الاجماع كما يجيء انما هو على حكم وعدم الوقوع
ليس بحكم والتكليف ثابت حال الاستقرار بايقاع الفعل في الحال كما اذا امر الله
في شوال بايقاع الحج في ذي الحجة فالتكليف في شوال والايقاع في ذي الحجة وفيه ان المكلف
مكلف حال الفعل فيتوجه التكليف بما لا يطاق والجواب ان التكليف حال الرجحان
لا يستلزم التكليف بما لا يطاق لان الايجاد حال الرجحان وهو اي الدليل المذكور
مردود نقضا لان الله تعالى انما يفعل حال الاستواء او حال الرجحان وعلى الاول يلزم الرجحان وعلى
الثاني تحصيل الحاصل وان لا يكون مقدورا بل صادرا على سبيل الايجاب ولهذا ان الفعل
يصدر حال الرجحان وهو حال الوجوب والايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار
كما هو المشهور ولا يمكن ان يقرر النقض بان الله تعالى يجب عليه بعض الاشياء كعدم الكذب

والكذب فهذا اما حال الوجوب او حال الاستواء الى آخر ما ذكرنا من الدليل لان
الخصم لا يقول بوجوب صدور عنه مثلا انما هو مذهب الشيعة والمعتزلة فلا يصح النقض
عليهم بقولهم غيرهم نعم يصح النقض بان الله يوجد الاشياء اما حال وجوبها منه او حال
استوائها والايجاد حال الاستواء جمع النقيضين اي الوجود والعدم والايجاد حال
الوجوب تحصيل الحاصل والجواب ان هذا التحصيل بهذا الحاصل وهو ليس بمح
كما هو المشهور البحث الثاني ان الامر بفروع الشرع لا يتوقف على الايمان
بل يجوز التكليف وان لم يحصل شرط شرعي خلافا لاصحاب الراي وابي
حامد الاسفرايني الشافعي والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف
الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بترك الفروع وانما
كما يعذب بترك الايمان واكثر المسلمين قالوا بجواز تكليف الكفار بالفروع
وانما فرضوا المسئلة في الصورة المذكورة تسهيلا للمناظرة وتقريبا للفهم ولانه
اذا ثبت فيه بالدليل الذي هو من القرآن وغيره يثبت في الجميع لعدم القايل بالفصل
لاتحاد الماخذ وانظر اما في جوازه او وجوبه اما الجواز فقطعي واما الوقوع فظني فهما
مقامان احدهما الجواز ودليله المفيد للقطع انه لو كان حصول شرط الفعل شرعا شرط
التكليف لم يجب الصلوة على المكلف المومن قبل ان يتوضا وكذا قبل النية لانها
شرط على الاقوى وثانيهما الوقوع ودليله قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما
اذ يفهم منه ان كل من ترك بعض الفروع يعذب من غير تقييد بالكافر والمومن
وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اقول
الدليل المذكور لا يفيد القطع لان القايل بان التكليف بالفروع موقوف
على الايمان يحتمل ان يكون مراده ان الايمان كالاستطاعة في وجوب الحج كما انه ما لم يستطع
لا يجب الحج كذلك ما لم يومن لا يجب الصلوة وعلى هذا قياسه بالنية التي شرط للصلوة
المطلق غير نافع ثم الآية تدل على نفي احتمال الكفر الصلوة واجبا مقيدا بالايمان مرالا

لم يتحقق الفهم الا ان يقال معنى الآية لم نك من المصلين اي من اصحاب الايمان وانما ذكرنا
من صفات المومنين الصلوة والزكوة لانهما من جلايل علامات الايمان وانما وقع
اصحاب الراي فيهما وتعوا الا ان الزكوة حق متعلق بمال الفقير فلو كان واجبا على الكافر لما سقط
بالايمان كما لا يسقط الصلوة عمن لم يتوضا لم يصل فانه يجب عليه القضاء بخلاف الكافر اذا امن
فانه لا يلزم عليه شيء فهذا دليل عدم الوجوب اعلم ان عبارة المص لا بد من اولها حيث جعل
الدعوى ان الامر يتوقف على الايمان وليس النزاع فيه انما النزاع في ان الكافر مكلف
بالفروع ام لا لانه اي الامر بالفروع عام للكافر والمومن والتخصيص لا دليل عليه الا ان يقال كره
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره يشعر بذلك فيدخل فيه في الامر الكافر كالمومن وقوله
١٠٩ ثم حكاه عن الكفار في جواب من سال عنهم ما سلككم في سقر حيث قالوا لم نك من المصلين الآية
وظاهر انهم لا يكون في هذا القول كاذبين ان قلت انهم كذبوا في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين قلت
يفهم من القران كذبهم بخلاف ما قالوا لم نك من المصلين فان القران يصدقه تدبر وقوله تعالى ومن
يفعل ذلك يلق اثاما اي لا ترك الفروع المذكورة فيما تقدم من الآية يعذب وهو راجع الى ما تقدم
اي قريب من عموم الخطابات حيث قال المص الامر عام وحمل الرجوع الى ما تقدم من الفروع
ايضا يمكن فيكون معناه ومن يفعل ذلك رجع الى ما تقدم من الفروع وكذا قوله تعالى فلا صدق
ولا صلى ولكن كذب وتولى فان الله تعالى ذمه على ترك الجميع فيشتمل ترك الفروع فيكون الفروع واجبا
لان الواجب ما يذم تاركه احتجوا اي اصحاب الراي ومن يحذو حذوهم على ما قالوا بانها
اي الفروع لو وجبت عليه المكلف بالايمان الكافر فاما يجب حال الكفر او بعده و
الاول باطل لامتناعها اي وقوع الفروع منه من الكافر وكذا الثاني او وجوب الفروع بعد
زوال الكفر بالايمان بط لسقوطها اي سقوط الفروع بعد حصول الايمان والجواب المنع
عدم القدرة عنه اي لا نم ان الكافر غير قادر على صدور الفروع عنه فانه قادر على الايمان واداء
الفروع مع تقديم الايمان كالصلوة على المحدث فان الصلوة لا يصح حال عدم الوضوء ومع
الوضوء يصح وفيه ان الدليل على ما قررنا لا يتوجه الجواب فان حاصل ما قررنا ان الفروع

لايتحقق وجوبها اما حال الكفر فلعدم تحقق ايضا للسقوط فقى اى وقت يكون واجبا والجواب
عنه ان غسل الحيض والجنابة اذا اجتمعا يجب كلاهما مع انه اذا لحق غسل الجنابة يسقط الحيض
تامل ويمكن حمل الجواب على منع الاستلزام او لايلزم من عدم اداء الفروع حال الكفر وبعده
للسقوط بالعنوان لايكون واجبا والعفو يقتضي الوجوب تامل وايضا المراد بالوجوب هنا
العقاب عليها اى على تركها في الآخرة حمل الوجوب على معنى آخر يجعل النزاع لفظيا على انهم لم يقولوا
العذاب على ترك الفروع في الآخرة انما يقول بالعذاب لترك الايمان فلا فايدة
في تقرير الدعوى الذي يوجب خروج الكلام عن المقام على ان العقاب في الآخرة يدل
على الوجوب بالمعنى المتنازع فيه البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء اى الاتيان بالمامور
كما امر به اتى به يقتضي الاجزاء والاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال والثاني
اسقاط القضاء فان فسر بالاول فلا شك في تحققه وذلك متفق عليه وان فسر بسقوط القضاء
فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزم وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزم والقضاء ان فسر
باستدراك ما فرقات من مصلحة الاداء والعوض انه جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شيء
وحصل المطلوب بتمامه فلو امكن استدراكه لكان تحصيل الحاصل اقول اسقاط القضاء في اداء الكل
مطلقا غير متصور وايضا استدراك ما فات قد يتصور باليقين وغيره ومالا يدرك
باليقين سواء كان جزما او ظنا قد يظهر خلافه فيحتمل القضاء فيصح قول القاضي ثم ان اريد بسقوط
القضاء بحيث لا يقتضي ندبا فيحمل القضاء ندبا في الشرح العضدي ان صلوة من صلى على انه متطهر ثم
حدثه انما هو بامر جديد فهذا واجب مستانف فالامر الاول قد اتى به على
وجهه وتسميته الثاني قضاء مجازا اقول تسمية الثاني قضاء حقيقة لان تعريف القضاء
صادق عليه والثبوت بامر جديد لا ينافي في كونه قضاء ولو سلم فقول القاضي عدم سقوط
القضاء ان اريد به ذلك فلا نزاع معه والمصنف احد معنى الاجزاء اشار بقوله على تقدير
خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه على وجه جزما والا اى ان لم يخرج

عن العهدة بالاتيان به لكان مكلفا باتيانه فيلزم تكليف ما لا يطاق وفيه ما مر على ان تكليف
ما لا يطاق انما يلزم على تقدير التكليف بكل ما اتى او بغيره او كان مطلقا بغير ما اتى
فلا يكون ما اتى تمام ما كلف به على هذا التقدير وهو خلاف الفرض ولانه ان اكتفى في
اداء المامور به على وجهه بادخال الماهية اى ماهية المامور به في الوجود كما هو مقتضى الامر فلا
يحتاج الى القضاء والا اى ان لم يكتف بادخال الماهية في الوجود لزم انتفاء الامر التكرار
مع انه ليس كذلك وفيه ما قدمنا ان عدم سقوط القضاء قد يكون لاحتمال ذكرنا فلا يلزم اقتضاء
الامر التكرار احتجوا اى احتج القاضي عبد الجبار ومتابعوه بان العمل بمقتضى الامر لا يسقط القضاء
متمسكا بوجوب اتمام الحج الفاسد الذي وقع الامر باتمامه مع انه لا يسقط القضاء ولا يسقط بالاتفاق
والجواب انه يجب القضاء بالامر الثاني اى اتمام الحج الفاسد فعل آخر وجب بامر آخر ليس هو
الواجب الاول لان الاول وقع بامر آخر باتمام الحج الفاسد وليس هذا الامر ولعله عمل بالامر الاول
حتى يكون مسقطا للقضاء اقول يمكن تحرير استدلال القاضي عبد الجبار بان اتمام الحج
الفاسد عمل لا قضاء له حتى يقال انه يسقط القضاء كما اولا وعن الحج بانه لا الامر الاول
فالذي يجب قضاؤه هو نفس الحج والاتمام لا يفسد فلا يجب قضاؤه والامر على وجه يسقط القضاء
والامر الاول حيث لم يقع على وجهه لا يسقط القضاء والاتمام حيث وقع على وجهه لا يسقط
قضاء الاتمام اقول فيه بعد ما مر انه يفهم من ادلة المخالف ان النهي لا يدل على الفساد
فلا يدل الامر على الاجزاء وان الصوم الفاسد والحج الفاسد يجب اتمامها
مع عدم اجزائها فيتحقق المامور مثل اتمام الحج الفاسد من غير اجزاء وان الامر
بالشيء لا يفيد بمفهومه الا كونه مامورا به مطلوب الفعل به واما ان الاتيان به مسقط
سقوط التكليف فذلك لا يدل عليه مجرد الامر بمفهومه وهذا حق فلا ينافيه تحقق
الاجزاء بالمامور به على وجهه ويمكن ان يكون النزاع لفظيا فمن قال ان الامر للاجزاء معناه
انه يتحقق معه الاجزاء ومن قال انه ليس للاجزاء اراد انه لا يفهم منه الاجزاء البحث الرابع قد

مسا ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم يقيد بزمان معين ولم يفعل في اول
اوقات الامكان لم يخرج عن المكلف لبقاء مقتضى الامر وهو ارادة الفعل من
المكلف في وقت لعدم تعرضه اى التعرض في مفهوم الامر بوقت دون وقت آخر
فيكون جميع الاوقات داخلة تحت الامر وقد خالف مسلموا الامر للفور كذلك
المسئلة فمنهم من قال الامر لا يقتضي الفعل مطلقا فاذا فات الفور لا بد في الاثبات بالفعل
من دليل آخر في المحصول منشاء الخلاف ان قول القايل لغيره افعل هل معناه افعل في الزمان
الثاني فان عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع او معناه في الثاني من غير بيان
الزمان حال الثالث والرابع فان قلنا بالاول يقتضي الامر الاول في ساير الاوقات وان
قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت هذه المسئلة لغوية اقول الفقهاء اختلفوا في ان الحج فوري
ام لا فعند من قال الفور معناه افعل في الزمان الثاني كالاخفى ومن تراخى لكان الحج فوريا يمكن
معناه انه يتضيق في ذي الحجة الآتية ويعصي بتركه مرة مع الاجماع انه اذا فات يجب قضاؤه في بقية
العمر واما انه لا بد في السنة الآتية بعد الفوت بلا فصل محل نظر مثلا اذا فات الظهر ام النهي
له ان يقضي طول عمره لانه يعصي في الزمان الثاني ثم يعصي في الزمان الثالث ثم الرابع ثم ان
النزاع في الفورية وعدمها يرجع الى العصيان وعدمه بالترك في اول الحال وهذا الخلاف وقع
في المسايل الشرعية ليس مجرد النزاع في المعنى اللغوي فان اريد بقوله لغوية ان البحث منشاؤه من
اللغة فكل الاختلاف في مباحث الامر واكثر المباحث لغوية لا معنى لتخصيص ذلك
فان كان مقيدا بوقت كالصوم في شهر رمضان ولم يفعل فيه اى في الوقت المذكور كشهر
رمضان فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء وهذا ظاهر على قول من قال ان
الفور معناه ان الامر يتقيد بالزمان الثاني فان المامور بترك الفعل اختيارا في
الزمان الثاني مع انه يفعل بعد ذلك اداء الا انك قد عرفت انه ليس معنى الامر هذا
وذلك الا الامر المقيد بوقت لا يقتضي القضاء لان ما عدا ذلك الوقت لم يتعرض الامر له ينبغي

ولا انبات فلا يدل على وجوب ايقاعه فيما بعد فلا يكون القضاء مقتضى الامر اقول سر اى
ان الامر اذا كان مقيدا بوقت يكون القضاء مقتضى الامر وهو غلط ولان الامر يستتبع القضاء
تارة كما في فائتة الظهر واخرى لا يستتبعه كصلوة الجمعة اذا فاتت فيكون الامر اعم من ذلك والعام
لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلث او يقال في بيان ذلك ان مقتضى الامر لو
كان مقتضيا ومستتبعا للقضاء لما تخلف عنه ذلك البحث الخامس الامر بالكل ليس امرا
بجزئي معين وان امتنع وجوده اى الكل بدون احد معين من الجزئيات كامر المكلف باعطاء
الصدقة ولا يكون عنده الا الحنطة لا يكون مامورا باعطاء الحنطة نعم ان الامر بالكل يستلزم
احدها اى الجزئيات لا بعينه وهذا الكلام انما يتم فيما اذا كان الكل له فرد اكثر من واحد
اما اذا انحصر في فرد في نفس الامر او عند المكلف بعض ذلك الفرد في الحصول اذا اقتضى
لشخص ثم هذا الثوب لا يكون هذا امرا بعينه بالغبن الفاحش ولا بالثمن المساوي لان هو من النوعين
يشترك ان في مسمى البيع ويتم كل واحد منهما بقيد غير المثل او الغبن وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز وغير مستلزم له فالامر بالبيع هو جهة الاشتراك لا يكون امرا بما به الامتياز كل واحد من
النوعين عن الآخر بالذات ولا بالاستلزام فاذا كان كذلك فالامر بالجنس لا يكون امرا بشيء من
انواعه بل بالقرينة اذا دلت على الرضا ببعض الانواع حمل اللفظ عليه ولذلك قلنا الوكيل
بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش وان كان يملك البيع بثمن المثل لقيام القرينة الدالة
على الرضا به وهذه قاعدة شريفة يتخرج بها كثير من القواعد الفقهية والامر بالامر بالشيء لا
يكون امرا بذلك الشيء الذي امر بالامر به كقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا
يلزم منه ان يجب على الصبي الصلوة اقول فيه بحث لان الامر الثاني ليس بالمعنى الحقيقي
للامر لان الامر للوجوب ولو كان الامر الثاني للوجوب يلزم من الامر بالامر بالشيء الامر
بذلك الشيء بلا ريب مثلا اذا امر الله النبي بقوله لمر اهلك بالصلوة وامر النبي يلزم
وجوب الصلوة بلا شبهة فلا يكون هذه المسئلة صحيحة والحق ان الله تعالى اذا قال اوجب على عمرو

وكذا فلو قال لعمرو كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك فالامر بالامر بالشئ
امر بذلك الشئ في هذه الصورة ولكن الحقيقة انما جاء من قوله كلما اوجب فلان عليك
فهو واجب عليك اما لو لم يقل ذلك لم يحكم كما في قوله عليه السلم مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع فان ذلك لا يقتضي الوجوب على الصبي وفيه ما اورد ناه ولا يحتاج الى
قوله كلما اوجب عليك زيد فهو واجب للوجوب على عمرو بل يكفي في الوجوب عليه
قوله لعمرو لزيد اوجب عليه الا ان يقال انه لا يجب ما لم يوجب زيد فالامر الاول
يستلزم الوجوب على عمرو والبحث السادس المندوب غير مامور به هذه المسئلة بعد
تقرر ان الامر للوجوب لا طائل تحتها لان الامر للوجوب وهو يضاد الندب نعم هو
تكليف على مذهب الاسفرايني لان امتناع الترك مع جواز الترك لا يجتمعان والاصح انه
ليس بكلف لانتفاء الطلب المستلزم ترجيح المط والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه وبهذا البحث
لا يكون مامورا به اصلا لكن هذه الكلام يشعر بان المندوب مكلف به وكذا المكروه حيث لم
المباح ولم يتعرض للمكروه في الشرح العضدي المندوب ليس بمكلف لان التكليف يشعر بان
فيه كلفة ومشقة وهو منتف وقال ابو اسحق الاسفرايني هو تكليف لان فعله لتحصيل الثواب
شاق وربما يكون في معرض تركه لعدم الالزام وان قال وجوب اعتقاد ندبيته تكليف قلنا
هذا حكم بجملة المسئلة لبطلانه في المحصول ابو اسحق الاسفرايني سماه تكليفا باعتبار اعتقاد كونه مباحا — اعتوصه
وهو بعيد ثم اقول النزاع في معنى التكليف شرعا لا في الاصطلاح الاصولي فالنزاع ليس بلفظ
واقول لا ريب ان الوجوب تكليف وقد يكون الواجب الذي لا يشتهيه النفس مثل النكاح
وليس فيه مشقة ان قيل باعتبار اللوازم قلنا لا نم في النكاح مرة يلزم العوارض الشاقة ثم ان
التكليف على هذا ينحصر في الواجب والحرام مثل ترك الكل الحبه ليس في الكف عنه مشقة اصلا
وهو ظاهر فظهر ان التكليف لا يستلزم المشقة كيف لا والجيف والقاذورات حرام
كف النفس عنها لا مشقة فيها اصلا نعم التكلف للاحكام الشرعية وطاعتها لوجه الله من حيث هي عباد

وسمعه بل تقربا بالله فيه كلفة وعلى هذا الحمل قول الاسفرايني مطابقا لظاهر كلام المصر على ان
المشقة في الافعال كما سميت النفسية المحلية جلية في تحقق المحل في الموجبات منها وايضا على ما ذكر من ان
الشرع اخبار عن مقتضيات الافعال فلا تكليف ولا مشقة الا ان يقال المشقة النوعية
معتبرة وفيه ان اعتبار النوع غير معتبر الا ان يقال المشقة في بعض الواجبات والمنهيات
هائم — والمندوبات لازمة ولا يقع التكليف الا بفعل تخلف الكس في هذا المقام فقال ابو
وجماعة كثيرة ان المطلوب بالنهي هو ان لا يفعل المنهي عنه قال الاشاعرة هو فعل ضد
المنهي عنه وهو كف النفس احتجت الاشاعرة بان العدم نفي محض فلا يكون مقدورا لان
١١٢ — القدرة لا بد لها من اثر ولا اثر للعدم ولان العدم وان امكن اسناده الى القدرة لكن
العدم الازلي لا يمكن اسناده الى القدرة فلا يكون اثرا فلا يتعلق التكليف به لان
التكليف يتعلق بالفعل والمص اختاره ههنا بخلاف ما اختاره في النهاية ان التكليف يتعلق
بفعل ولا فعل في العدم وفيه بحث لان ابقاء العدم كايجاده فعل والابقاء مقدور للمكلف والاولى
ان المكلف في النهي مكلف بكف النفس عن المنهي فيكون التكليف متعلقا بالفعل الذي هو
الكف والمط في النهي هو كف النفس عن الفعل وهو ايجاد المنهي عنه والفعل حال وجوده
واجب الوجود فلا يقع التكليف به لان المقصود ايجاد ما كلف به وهو حال وجوده
وجوبه يكون طلب وجوده طلب حصول الحاصل فيه بحث لان الممكن حال وجوده لا
يكون واجب الوجود كما مر خلافا للاشعري فان مذهبه ان القدرة مع الفعل
فلا يتصور التكليف الا وقت القدرة فظهر ان التكليف يكون حال الفعل الفصل
الرابع في المامور وفيه بحث اربعة الاول المعدوم وليس مامورا في الحال والعضد
الاشاعرة من بين الكل اختص ان الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرحوا بان المعدوم مكلف
وشدد ساير الطوائف الانكار عليهم وقالوا اذا امتنع التكليف في النائم
والغافل فالمعدوم احرى وانما يردوا لو ارادوا به صحة التكليف في حال العدم بان يطلب منه

الفعل في حال العدم بان يكون الفهم او الفعل في حال العدم ولم يرد ذلك بل اريد التعلق العقلي والخو
المعدوم الذي علم الله في الازل انه يوجد بشرائط التكليف فيما لا يزال لنا ولو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن
التكليف المتعلق ازليا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان من حقيقة التكليف
التعلق اذ لا يتحقق حقيقته الا به فاذا كان التعلق حادثا يكون التكليف حادثا واما بطلان اللازم
فلان الكلام ازلي لامتناع قيام الحوادث بذاته ان الامر طلب وكذا النهي والطلب للعدم
ممتنع بل هو محال كما لو حكى الامر انه والنهي غيره لا يقال القرآن لا ريب انه كان مكتوبا في اللوح المحفوظ
قبل خلق ادم فالخطاب الذي كان في القرآن هل كان بلا مخاطب وكذا القول في التكليف انه
من غير مكلف وكذا الحال في قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى فكل ما هو جواب المعتزلة فهو جواب
الاشاعرة فالظاهر ان من شنع على القول بالتخيير ومن جاله قال لا عتبار التخيير مالك ان النظر لا يامل
الامر والنهي موضوعتان للطلب والطلب لا يتصور من المعدوم كما سمي الان نعم الكتب الا خود والتعز
الامر بحيث تشتمل العزم على الطلب ولا قوله الست بربكم المفسرون قالوا فيه معنى لا يشبه به بهذا
المقام وانت تعلم ان الامر والنهي للطلب والطلب المستفاد من الخطاب بالتخيير وكتابة القرآن
في اللوح لا يقتضي طلبا كما لا يخفى لان امر غير الموجود باعتبار التخيير سفه لا رضي مثله في حق الله
تعالى والله تعالى قادر حكيم منزه عنه واحتج الاشعري بان الذين اوجدهم الله بعد قرن
النبي مكلفون بالشرايع داخلون تحت خطاب القران والحديث كما انه يجوز
خطاب من يحدث فيما يزال وتكليفهم حال العدم بالافعال كذا يجوز في ازل
الازال قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الاية في
سورة البقرة والجموع واسماؤها المحلات باللام للعموم حيث لا عهد ويدل عليه صحة
الاستثناء منها والتوكيد بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واستدل
الصحابة بعمومها شايعا ذايعا فالناس نعم الموجودين وقت النزول لفظا وهو
سيوجد لما تواتر من دينه عليه السلام ان مقتضى خطابه واحكامه شامل للقبيلتين الى قيام الساعة

الساعة الا ما خصه وفيه ان الاية مثل قوله تعالى يا ايها الذين اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم الاية ان حمل الطلب الذي في فاغسلوا على الطلب التخييري عن المعدوم فهو
بديهي البطلان وتعميم الامر عن التخيير وغيره بط ايضا وكما علمت ان الاشاعرة على التخيير
وغيره في حال العدم غير معقول البتة كما يقول مولى العبيد الجالس في مكان لا يكون عنده
احد منهم ولا يتصور لهم سماع صورته يا غانم اسعى ويا سالم احسن ويا راشد اذن لي
فانه سفه بلا ريب على ان عبد الله بن سعيد من الاشاعرة عن قولهم هذا وترك مقالتهم
١١٣ — واختار ان الخطاب حادث بعد تعلق حادث الكلام بالمامور وقال ان الكلام
والنفسي ليس بامر ولا نهي قبل التعلق اقول فعلى هذا الظاهر يتوقف كون الكلام امرا
ونهيا على التعلق لانه لو لم يكن طلب منه لا يتعلق به بداهة والتعلق به انما يتصور بعد كونه
امرا ونهيا لانه تعالى اذا تعلق به لانه طلب منه في نفس الامر بحيث يجد الفعل منه فاذا كذا
صار طلبه منه فتعلق به فيلزم الدور ولو صح ما يقال في تحقيق ان علم الله تعالى متعال عن الزمان
اي الموجود يوم القيامة عنده تعالى كالموجود في الازل ولا نسبة لعلمه بالزمان كما انه
لا نسبة له تعالى بالمكان فليس عنده تعالى ماض ولا استقبال ولا حال فيصح عنده
منل ص — تعالى ان في الازل حاضرون يوم القيمة فيتصور كلامهم على التخيير تدبر والجواب عن احتجاج الاشاعرة
بوقوع تكليف المعدوم بان قبله المخلوقين بعد قرن الرسول صلى الله عليه واله
رين — المنع من استناد التكليف الى الرسول اي لا نم ان الرسول كلف المكلفين الموجودين
بعد قرنه بل اخبر ان الله يكلفهم بعد وجودهم واجتماع الشرائط فيهم وبه هذا اشار المص
بقوله بل الرسول عليه السلام اخبر ان كل من يولد الى يوم القيمة يكلفه الله تعالى بما جاء به الرسول الذي
وليس هذا اخبار المعدوم وخطابا له بالتكليف حتى يلزم المحذور وانما يلزم ذلك لو كان التكليف
بقوله يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة يكون يوم نزول الاية على الرسول خطابا لمن
لم يخلق بعد خمسين سنة وليس كذلك بل التكليف بالاية مخصوص بمن كانوا حاضرين يوم النزول

مستجمعين لشرايط الخطاب و ابنا في يوم خلقهم و استجماع الشرايط بكلفهم الله تعالى لجعل الخطاب
يتعلق بهم وهذا الخبر خبر عن ذلك هو موجب لتكليفهم يوم استجماع الشرايط فيهم على المواز
ان السفه انما يلزم في الكلام الذي يكون لفظا واما كلام النفس فلا سفه فيه كطلب المعلم من
ابن سيولد قال السيد قدس سره في شرحه ويرد عليه ان الحده احدها في طلبه هو العزم
على الطلب وتحله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونها سفها
بل قيل انه غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شي محال هذا عبارة شرح
المواقف وانت تعلم ان الامر للطلب بالاتفاق فاذا بطل الطلب لا يتصور قدم الامر
سواء كان للتنجيز او لا ولا يحسن ان يقال ان تكليف المعدوم حال نزول الحكم بالاخبار او كلفه
الخطابات مثلا لعزم الطلب فح يكون الامر مجازا في معناه ولعل هذا معنى الطلب على
وجه التنجيز البحث الثاني انهم شرط التكليف ان يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه
الامتثال لا بان يصدق بانه تكليف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار فالتكليف
مقيد بالفهم كالج بالاستطاعة ولهذا قيد التكليف بالفعل اذ الفهم ثم ولا يمكن ان
يجعل التكليف مشروطا بالتصديق بالتكليف فان التكليف بهذا من افراد التكليف
فيلزم ان يكون قبل التكليف تكليف فلا يكون الفهم شرطا للتكليف مطلقا والذي يفهم من
الشرح العضدي غير مرة ان التصديق ليس بشرط ولذا من شرح المواقف لا يقال التكليف
ان كان مكلفا بالقصد والتصور يلزم مثل ما قلتم في التصديق لانا نقول التصور والتصديق يلزم
من سماع الخطاب بقي ان التكليف هل هو هذا النوع ايجاب الله سواء سمع المكلف ام
لا يفهم من الشرح العضدي ان الوجوب لا يحتاج الى علم المكلف بل يكفيه ايجاب الله تعالى فعلم ان التكليف
لا يحتاج الى التصور الا ان يقال الوجوب يتخلف من التكليف في فيما لا يخفى ويمكن ان يقال ان المراد
بالتكليف هنا هو خطاب المكلف و اعلام التكليف بل ثم اوصل وهذا لا يحتاج الى تصور المعدوم
حتى يتصور منه الامتثال لان اختيار فرد من المامور للخروج عن العهدة بدون التصور وتحمل الاثقال

ان هذا الطلب ح فيكون نفس التكليف محالا فلا يمكن جعله فرعا لامتناع
التكليف بالمحال كما في المحصول على انه يفهم من الشرح العضدي ان البعض ممن يجوز التكليف
بالمحال منع عن هذا التكليف لان هذا البعض يرى ان التكليف ح للابتلاء ولا يتصور ح
الفهم الابتلاء اقول في المواقف وشرحه ان التكليف ح العادي يجوز عندهم لكن لم يقع
بالاستقراء وللخصم ان يقول لا نم ان الفهم شرط والاستقراء لا يمكن التمسك به في هذا المطلب
ان قلت نفس التكليف بهذا ح ممن لا يعلم ويحتمل ان يحمل عبارة الشرح العضدي على
ذلك قلت ح يبطل اسناده على عدم جواز التكليف بالمح فان فرقا بين تكليف محال
بالوصف وتكليف محال بالاضافة مع انهم يقولون بجواز هذا التكليف بالمح الا قليلا منهم كما
في الشرح العضدي و المحصول يجوزه مطلقا فالعاقل غير مامور لقوله ع رفع القلم عن ثلثة الصبي حتى يبلغ
وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ولما كان الغالب على احوال الصبي والمجنون الغفلة و
عدم تصور الخطابات رفع عنهما القلم وغفلة النائم حال نومه ظاهر ولان الفعل مشروط بالعلم اي التصور
او المطلق الشامل اعتبار تحققه في ضمن هذا الفرد ولا يبعد ان يقال الخطاب يحتاج الى ان يعلم المخاطب
ويصدق ان الامر للالزام وهذا التصديق لابد منه فالتكليف مع عدم العلم تكليف بما
لا يطاق بل نفس التكليف ح فلا يمكن التكليف اذ طلب شي ممن لا يفهم محال لما رتب كطلب الاحجار
من الحجاد فلا يكون من الله قطعا كما استدل على الدعوى المذكورة صاحب المحصول ان اتفاق الفعل
على العلم في الله به فلابد من العلم بالفعل الذي كلف به المكلف واقول المكلف يكلف بالفعل
لا بالاتفاق والمتكلمون انما استمسكوا بالايقان لان الفعل لا يقتضي العلم لو قوعه اتفاقا بل قالوا
الايقان يمكن في الحكمي النحل بلا علم فانه مبني على بيته المسدس لسلامة عن الافات ثم قال ان
وقوع الفعل دايما او اكثريا من المكلف لا يقتضي العلم لجواز ان يفعل على سبيل الاتفاق ان قلت
الاتفاق لا يكون دايما لا يكون ولا اكثريا قلنا يجوز ان يعلم الله ان المكلف لا يفعل الفعل الا مواقعا
للامر من غير علم دايما فكلمه بغير علم ثم غير الدعوى وقال الجواب ان اختيار فرد للخروج عن العهدة من المكلف

بالفعل مع عدم ا

١١٤

بلا علم فلابد من العلم اقول هذا العلم يكون تصديقا فيكون المكلف مكلفا بالتصديق ويلزم
مروايضا انا علم عادي بان كل فعل هو دايم او اكثري يكون سببه العلم فلا يصح الجواب المذكور
وايضا احار فرد لا يمكن ان يكون لعلم حصل بعد الخطاب فلا يكون نفس المخاطبة
مشروطا بهذا العلم في الشرح العضدي ان اختيار من بين الافراد الفعل المامور
يحتاج الى الفهم وهو التصور واقول لو صح هذا لا يتوجه على المحصول ما اورد لكنه بعيد
عن الفهم كما لا يخفى نعم يتوجه عليه ان الفعل الاختياري لا يمكن ايقاعه بدون تصوره ولا
يحتاج الى تغير الدعوى كما فعله قال افضل المحققين في التجريد في شرايط حسن التكليف و
شرايط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زايدة على
حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف
على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الالة في الشرح شرايط حسن التكليف فمنها ما
يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى نفس التكليف وما يرجع الى نفس التكليف فان
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال
بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا
يمكن المكلف فيه من الاستدلال به ليبادر الفعل زمانا وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل
فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمح محال
عن الفايدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زايدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان
التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف
بارتكاب القبايح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما
يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا او ان يكون العبث ممتنعا
عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان
يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من اداء الفعل

كان العقل والالة اقول هذا كلام التجريد وشرحه الجديد ويفهم منه ان العلم
بالعقل ليس شرطا وان العقل عن التكليف ياخر ما يمنع فيه الاستدلال وح
لا يكون العلم بالعقل شرطا البتة فلا يصح كلام المحصول ولا الشرح العضدي ويحمل
ان يكون التكليف الذي في التجريد وشرحه غير الخطاب بالعقل لكنه فيه نظر كما لا
يخفى احتجوا بان الامر بالمعرفة اي الامر بتحصيل معرفة الله تعالى ان توجه على العارف
بانه لزم من طلب المعرفة طلب تحصيل الحاصل او على تقدير اطاعة المامور لزم تحصيل
الحاصل والا اي ان لم يتوجه الامر بالمعرفة على العارف بانه ثبت المطلوب وهو
عدم اشتراط التكليف بالفهم لاستحالة معرفة الامر بالمعرفة قبل معرفة الامر بالمعرفة
اقول قد قررنا ان معرفة المطلوب بالامر هو التصديقات الى صحة والفهم الذي
يحتاج اليه التكليف هو التصور ولو سلم انه التصديق يكفي في ذلك الظن مثلا
ايضا قالوا ان التكليف لا يحتاج الى الفهم لان الغرامة تجب على المجنون بحسب الشرع
في بعض ما حاله من ملائه ولا فهم وكذا الصبي يلزم الزمان بالاتلاف ولان قوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى خطاب مع السكارى وليس لهم الفهم والجواب اما عن
حكاية المعرفة ان المعرفة واجبة عقلا بالامر فلا تكليف حتى يحتاج الى الفهم على انا اشرنا
ان شرط التكليف هو التصور وهو متحقق في الوجوب العقلي ويفهم من كلام المعاصرين
ان التكليف لا يتحقق في العقليات فدخول لا يستلزم الوجوب العقلي في الاقتصار
على ما اشرنا فيما مضى يكلم واما ايجاب الغرامة فانه لا يستلزم الوجوب التابع للتكليف
على المجنون والصبي لانه من باب الاسباب تحرير الجواب ان اعتبار ضمان
الصبي وغرامة المجنون ليس من قبيل التكليف عليهما بل من قبيل ربط الاحكام
باسبابها كاعتبار قتل الصبي واتلافه فانه سبب لوجوب الضمان والدية في
مالهما ولنه فعل الصبي كدلوك الشمس فانه دليل وجوب الظهر على المكلف في
شهود الشهر للصوم والمراد بالاية اعني قوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى المطلقا

١١٥

حين حصول الثمل وهو مقدمة النشاط الحاصل بعد شرب الخمر المستتبع لزوال العقل
بحيث لا يمكن الشروع معه عادة في الصلوة البحث الثالث تكليف المكره
الساع حد الالجاء صحيح لانه غير قادر على الترك مع لا اجوله وجب على المامور ايقاع
العمل على وجه الطاعة لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولقوله
عليه السلام انما الاعمال بالنيات وذلك غير متصور ممن لا اختيار له في تركه وعلله
في المحصول المكره على الفعل هل يجوز ان يوم بتركه ام لا المشهور ان الاكراه اما
ان ينتهي حد الالجاء او لا ينتهي اليه فان انتهى اليه امتنع التكليف لان المكره عليه
الوقوع وضده ممتنع غير جايز واما ان لم ينته حد الالجاء في التكليف به جايز صحيح ولقايل
ان يقول ان حصول الفعل عند الداعية المخلوقة لله من غير اختيار العبد واجب فيجب
يكون التكليف به تكليفا بالواجب ووقوعه واذا لم يكن الداعية المذكورة يكون ممتنع الوقوع
فيكون التكليف بالممتنع فهذه الخلاصة كلام المحصول واقول فيه بحث قد مر ما
تفصيله في باب التكليف ثم ان مراد المستدل ان العبد المكلف لا ينبغي له ارادة
الفعل عند الالجاء والتكليف بالاجماع انما يتصور في الفعل الاختياري ولهذا قال
الاشعري بالكسب هو اقتران ارادة المكلف بالفعل لخروج عنه عن متعلق الاية
والحديث شتان النظر الاول المعرف للوجوب لوجوب النظر في معرفة
الله مثلا فانه اول واجب لا يمكن فيه ملاحظة الاخلاص والطاعة ولا النية اولا
اول قبل النظر المعرف لوجوب النظر لا بد من قصد المطلوب والارادة وملاحظة
الفايدة والشك في ارادة الطاعة اذ لا يمكن فيهما النية والاخلاص والالزم
التسلسل اقول قصد الطاعة لا يلزم ان يكون اختياريا والا لاشك ان الفعل الاختياري يحتاج الى القصد والامر المشروط بشرط اذا علم الامر المكلف عدم ذلك
الشرط المعتبر في التكليف كما اذا امر في علم الله موت زيد في عشر
ذي الحجة قبل ان يدرك الحج هل يجوز من الامر ان يكلفه بالحج وكذا الصوم

غدا او اعلم الله تعالى انه يموت غدا هل يجوز تكليفه من الله تعالى بالصوم غدا اختلف
فيه فذهب المعتزلة على منعه لان الصوم غدا مشروط بحياته فاذا اعلم موته استحال
امره لان الامر حقيقة في الطلب او الارادة وهما لا يتصوران حقيقة من الله
تعالى بالنسبة الى الميت والا لزم تكليف بالا يطاق اقول التكليف ممتنع في الصورة
المذكورة ولو سلم ان المكلف به فقط يكون اما محالا بالذات او بالعادة فوقوعه
التكليف خلاف مذهبهم فانهم وان جوزوا التكليف بالمحال بالذات والعادي لكن لم يقولوا
بوقوعه وبهذا يلزمهم القول على خلاف ما ذهبوا وجوزه قوم من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر
الهراسي وتابعهما لاشتماله على مصلحة توطين النفس ونيل الثواب بالرضا بامره والعزم على الفعل
غدا فيثاب على ذلك وان لم يتيسر له الفعل واقول ان جعلنا المطلوب الصوم يتوجه ما اوردنا
وان جعلنا المطلوب التوطين فلا يشترط بالحياة غدا والامر مستعمل حقيقة في معنى مجازي
وهو التوطين ولا يكون مما فرض علم الامر بعدم الشرط ويؤيد الاحتمال الاول ان العراقي
على ما في المحصول ينكر التكليف بالمحال فكيف يقول بهذا لان المقصر نقل في النهاية عن العراقي
انه يقول التكليف الخ وقد يكون التوطين المطلوب بالامر لعطف في الاخرة باعتبار الثواب
الى صل منزه ناهيا عن الدنيا بان يمنع من الفساد كما اذا عزم غدا على الفسوق والعصيان
فاذا نوى الصوم حصل له النجاة من المال الفسوق القارة في الدنيا
الصا والاصل في ذلك اي تجويز الامر لا للفعل ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس الامر
لا باعتبار ايقاع المامور به قد يكون حسن الامر لمصلحة تنشأ منهما اي من الامر والمامور به
والامر الامر قد يفارق مصلحة التوطين اقول ثم اي من كلام المصنف انه يسلم ان الامر
يكون للمصلحتين وللمصلحة الواحدة مع انه يصرح بعد ان الموت من المخصصات كما سيعلم
تفصيله وايضا التكليف بالمحال ليس مذهبه الا ان يقال هو يقول بان الامر مستعمل في التوطين
وليس هذا التكليف بالمحال فتامل ويتفرع على ذلك الاختلاف وهو وجوب الكفارة
على من افطر ثم حصل له المسقط كالصايم الذي حصل له الجنون في يوم الرمضان او مات

وهو صايم والاختلاف في جواز التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط وعدمه في الشرح
العضدي مطابقا للمحصول ان من يامر بالفعل المشروط اما من يكون جاهلا بعدم الشرط او لا
وعلى الثاني يصح التكليف اتفاقا وعلى الاول قال المحصول انه يصح ذلك ولذلك يعلم التكليف
قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود شرطه وتمكنه في الوقت ولولا بان تحقق الشرط
في الوقت ليس شرطا في التكليف لا علم قبل وقته اذ الجهل بالشرط يلزم الجهل بالمشروط
وقال الجويني والمعتزلة لا يصح لنا لو لم يصح لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص
احد واللازم باطل بالضرورة من الدين بالضرورة بيان الملازمة ان كل ما لم
يقع فقد انتفى شرطه من شروط من ارادة قديمة او حادثة فلا تكليف فلا معصية ولنا
ايضا لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الاولى فلانه مع الفعل او بعده
ينقطع التكليف وقبله لا يعلم الجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون تكليف
ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم على نبينا وعليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء
شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يعزم على قتل ولده ولم يحتج
فداء وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو مكابرة اقول انتفاء المعلول
قد يكون مع انتفاء الشرط وقد يكون مع وجود المانع قد يكون مع عدم المقتضي فدعوى ان
كل منتف انما ينتفي مع انتفاء الشرط ممنوعة الا ان يدعى ان كل منتف فانتفاؤه بانتفاء
العلة القديمة او حادثة والارادة العدمية والحادثة كلاهما شرط فلا ينعدم شيء الا بانتفاء شرطه
وفيه بحث اذ عدم الكل لاريب انه بعدم جزئه وايضا الانسان يعصي لو اشترط
تعلق الارادة فان تعليق الارادة بالفعل واجب فلا ينتفي مع انتفاء الشرط فان
تعليق الارادة لا يحتاج الى الشرط عندهم كما صرحوا في دفع لزوم التسلسل الا ان
يحرر الدليل بوجه اخر وهو انا نعلم قطعا ان شرطا من شروط ويمكن ان يجاب بان
الكلام ليس في كل شرط انما هو في الشرط الذي لا يكون مقدورا للمكلف وح
لا يصح الاستدلال المذكور على ان الكلام هنا انما هو اعلام التكليف بقول الامر

قبل وقته كما ولو لزم من علم الامر بعدم شرط الفعل عدمه لا يلزم عدم العصيان لان العصيان
لازم لوجوب الفعل لا يلزم علم المكلف به الا ترى ان العوام الذين لا يعلمون خصوصيات
الاعمال التي هم مكلفون بها عاصون بتركها وقد قررنا ان التكليف المبحوث عنه
ههنا لو حمل على المطلق يمنع اشتراطه بالعلم بالفعل هذا ما يتعلق بالدليل الاول واما الثاني
والثالث ففيهما بحث اخر وهو ان التكليف قد يعلم كما اذا اخبر النبي والامام عليهما السلام
يكون شخص معين مكلفا وايضا ثبت التكليف كان الفعل مع انه يستطيع المكلف حال الفعل
ثم وايضا قبل الفعل يظن وقوع التكليف لان الاصل عدم تحقق المانع وعدم الشرط
زايد فيعلم التكليف قبل الفعل وكذا الحال في ابراهيم على نبينا وعليه السلام وكيف لا
وابراهيم عليه السلام اذا اخبر الله تعالى له بانك مكلف يحصل له اليقين لان الامر
ممكن اخبر الله بوقوعه وكل ممكن كذلك فهو واقع فالتكليف معلوم قبل الفعل
واذا علمت ذلك فاعلم ان التكليف مع العلم بعدم الشرط ان اريد به ما هو
الشرط المقدور لا يبعد لا ينبغي النزاع فيه وان جعل الكلام في التكليف مع العلم بعدم
الشرط الغير المقدور فح يلزم التكليف بالمحال ان جعل النزاع في الصوم اذا كان
الصايم يموت في اثناء اليوم اذ يكون التكليف بالمحال العادي او الذاتي
كما اوردنا وهو خلاف مذهب الاشاعرة لانهم لا يقولون بوقوع التكليف
بالمحال العادي والذاتي في قلنا في التكليف الصايم الذي يموت لو
صومه من انه مكلف حقيقة بالتوطين لا بالصوم ينافي كلامهم قطعا وعدم الاصطلاح
التاويل المذكور الا ان يقال ان من قال ان العلم بعدم الشرط لا يستلزم عدم
التكليف لا يقول كلية ويتفرع على ذلك المسلك وجوب الكفارة على من
افطر ثم حصل المسقط للوجوب الذي ذكر لوجوب الكفارة من الاغماء
والحيض والموت من العوارض التي لا من قبل المكلف فمن قال انه التكليف
ليس بصحيح قال بعدم وجوب الكفارة كما هو مذهب الامامية والشافعي

في احد قوليه ولا خلاف في جواز التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط وقد قررنا
ان الامر المكلف لا يصلح الا ان يكون عالما لان التكليف لا يتصور الا من الله
تعالى الا ان يقال النذر والحلف ونحوهما يوجب تكليفا البحث الرابع الامر
يتعلق بالمكلف وهو مصدر التكليف والمكلف وهو محل التكليف والفعل
وتلخيصه ان الامر له ثلث تعلقات تعلق بالمصدر باعتبار الصدور وهو الامر
المكلف وتعلق باعتبار الوقوع بالمكلف وتعلق بالفعل باعتبار ان الفعل
اثره فلكل من الامور الثلثة احوال اما حالات المكلف الذي هو مصدر
التكليف فيشترط في حسن الامر منه تمكين العبد المكلف من المامور به اي الفعل
بخلق القدرة والالات كالعضلات التي لا يقدر المكلف على ايجادها
والعلوم كالتصور بوجه والتصديق بالفائدة والعلم بالغرض والفعل الذين
لا يقدر العقل الى ان يهتدي الى معرفتها سبيلا وغيرها كالنبي والامام عليهما السلام
واذا جوزنا ان يكون الامر للتوطين لا لايجاد المامور به لا يحتاج الى تمكين
العبد من المامور به ولا يجب خلق القدرة وغيرها وكون الفعل مما يستحق
به الثواب لعدم في احوال الفعل لكان احسن بان يكون واجبا او ندبا
الامر لا يكون للندب وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا على صيغة المجهول
اي يستحقه المكلف ويعلم انه سيفعله اي يعطيه الثواب بهذا الحال لا لان
بان يعد في احواله المامور ولا بد من تتميم العلم وان يقصد الله تعالى بذلك
الايجاب والتكليف والايصال الى الثواب حتى يكون الايجاب نفعا للمكلف
فان الغرض في التكليف للنفع الدينية والدنياوية وانما يتم ذلك بما تقدم
من قصد ايصال الثواب واما المكلف المحكوم عليه فيشترط تمكنه من ايقاع الفعل
على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه فعله اي المكلف من فعل الله
وجب فعله على الله كالقدرة على الفعل والعقل فانه يجب على الله خلقهما حتى لا يكون

امره سفها اقول هذا انما يصح لو كان الامر لطلب المامور به لا للتوطين مثلا
لا يحتاج اليه اسباب وجود الفعل ولا يجب على الله ايجاد الاسباب وتوقف
لا وكثيرا ما ترى انه يعرض المامور المطلوب منه الفعل عوائق من الفعل
وان كان ما يتوقف عليه الفعل مما هو فعله العبد صح التكليف وكذا لو فعله
الله وان كان ما يتوقف عليه الفعل من فعل العبد كالارادة وقصد الايجاد
الفعل والكراهة وقصد الكف عن المنهي عنه لم يجب عليه تعالى فعلهما فانه لا يلزم
العبث والسفه في امره تعالى ولا محذور آخر لكن يجب عليه ان لم يلزم فعلها
118 اي يلزم على ان الله لا يكلف العبد بعدم فعل الارادة والتكليف بما
المتعذرات فقد سبق لزوم وجوبها وان كان ما يتوقف عليه الفعل مما
يحتمل ان يفعل الله ويفعل العبد كما اشار اليه بقوله مما يصح اسناده الى الله
والى العبد بان يفعله الله او يفعله العبد كتدبير الجهاد فانه يجوز ان يعلم المكلف
ذلك من علم الفرد وسنته او يلهم الله من غير توسط تعليم وتعلم جاز ان يفعله الله كما قلنا
في الالهام المذكور وجاز ان لا يفعله الله بل يلزمه اي يلزم الله العبد بفعله اي بفعل ما يتوقف
عليه الفعل المامور به كالنظر في تدبير الجهاد او تعلم علم الفرد وسنته وتجربته اقول اعلم
من هنا ان مقدمة الواجب واجب بثلث شروط الاول ان يكون مقدورا
للعبد الثاني ان لا يفعله الله الثالث ان تكون مقدمة الواجب المطلق ويمكن
ان يقال ما اراد بل بد حين اراده الله تعالى ليس مقدورا للعبد فصح كلام المحصول
ان وجوب المقدمة بشرطين كما تر واما الفعل فشرطه الامكان فانه لو لم يكن ممكنا لزم
التكليف بالمحال وقد مر بطلانه اقول اذا كان الامر للتوطين لا يلزم فيه الامكان
وصحته من المكلف فانه لو لم يكن صحيحا من المكلف ويكون ممكنا لخلق السماء ويكون التكليف
تكليفا بما لا يطاق واقول فيه ايضا ما مر وصحته اي صحة منه من المكلف على جهة
الاختيار فانه لو صح من غير جهة الاختيار كالالجاء لم يكن للتكليف بها فائدة

فايدة اقول فيه ايضا ما مر وان يكون الفعل حسنا فلا يجوز التكليف بالقبيح اقول اذا كان
الامر للتوطين ولا يقع المامور ولا باس بان يكون المامور قبيحا كما امر ابراهيم بذبح ولده
على نبينا واله وعليهما السلام على ان الامر بالحسن انما يلزم اذا كان الفعل منحصرا
في الحسن والقبيح وان تحصيله لصفة زائدة على الحسن بان يكون فرضا على ما هو
الحق او نفلا بان يقال باشتراك الامر بينهما او يحمل الامر هنا اعم من الندب
والعرض مجازا او يشترط في الوجوب زيادة حصول وجه اي جهة محسنة تقويه تقتضي
وجوبه فان النفل والغرض يشتركان في الرجحان لكن رجحان الواجب
واصل الى امتناع جانب نقيضه بخلاف رجحان النفل فانه يجوز النقيض فالجهة المحسنة
لا بد ان يكون ازيد في القوة من القوة المحسنة التي معتبرة في النفل هذا على تقدير ان
يكون مدار الوجوب في الثاني على الجهة المحسنة المعتبرة في ذاتهما اذ ما لا وجه لوجوبه محال
اي لا يصح من الله ايجاب ما لا جهة محسنة فيه ويجري الكلام مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن
فانه اذا جاز ايجاب ما لا وجه له جاز تحسين القبيح وتقبيح الحسن فاحدهما يجري مجرى
الاخر ويمكن ان يراد تحريم الواجب وايجاب الحرام فان القبيح هو الحرام والحسن اما
الواجب او الشامل له والمندوب اقول قد يقدر ان ايجاب العبد احد المتساويين
وتحريم الاخر جائز فان التعبد المحض في مثله ان قلت يلزم الترجيح من غير المرجح قلت
يمكن ان يكون ارادته تعالى مرجحا او شيء آخر يناسبنا من خصوص المتشخص صح جواز
ايجاب المتساويين وتحريم الاخر العلامة الفهامة كمال الدين ميثم البحراني في شرح
على نهج البلاغة ولهذا الوجوب كفران النعم لم يصر واجبا اي لاستحالة تحسين
القبيح لا يصح ايجاب كفران النعمة فانه لا يكون حال كونه ايجابه ولما الامر شرط
تقدمه اي تقدم خطابه على وقت ايجاد الفعل بحيث يتم الوصل التي يعدها ثم يتقدم الى
الوقت الذي في الامر بذلك التقدم والوقت الذي هو بذلك التقدم سود لا لانه
على الوجوب وترغيب للمكلف وبعث له على الفعل كما اشار المصنف بقوله من كل الامر على وجوبه

الفعل وترغيب فيه وبعث عليه اي هذا القدر من التقدم لا بد منه واما الزمان
الذي يكون زائدا على هذا القدر فلا بد فيه من مصلحة زائدة على دلالته الوجوب
والترغيب والبعث كما اشار المصنف بقوله وما زاد على ذلك القدر من التقدم عن
الزمان فلا بد فيه من مصلحة زائدة على ما قلنا من الاغراض السالف في المحصول ذهب الاشاعرة
الى ان المامور انما يصير مامورا زمان الفعل وقبل ذلك فلا امر بل اعلام بانه في زمان الفعل
يصير مامورا وقالت المعتزلة انه يصير مامورا قبل وقوع الفعل ودليل الاشاعرة انه لو صح كونه
مامورا مطلقا لان في الزمان الاول لو امر بالفعل لكان الفعل اما ان يكون ممكنا
19 في ذلك الزمان او لا يكون فقد صار مامورا بالفعل حال امكان وقوعه وان لم يكن ممكنا
كان مامورا بما لا قدرة له عليه وذلك عند الخصم محال وفي الشرح العضدي التكليف بالفعل
ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا وهل هو باق حال حدوثه او لا قال به الاشعري
ومنعه المعتزلة والجويني ولا يتحقق مع الاشعري ما يصلح محلا للنزاع ان اراد ان تعلقه
لنفسه لا ينقطع فحق لكنه لا ينقطع بنفسه ثم حدوث كما لا ينقطع هو لان حقيقة التكليف الله تكليف
بالفعل فطلبت له سواء اعتبر حال حدوث الفعل او قبل او بعده وقد قال انه ينقطع بعد
الفعل وان اراد ان تنجيز التكليف باق بعده فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد
الموجود وهو محال اقول ظاهر الشرح العضدي موافقا للمختصر ان التكليف عند الكل قبل
الفعل وينقطع بعد الفعل انما الخلاف حال الفعل فالاشعري يقول بعدم الانقطاع
والمعتزلي يقول بالانقطاع وانت تعلم ان صريح المحصول دال على ان الاشعري
ينكر تحقق التكليف قبل الفعل بالدليل الدال على ان التكليف قبل الفعل محال وحرر قول
الاشعري ان المؤثر انما يؤثر في الاثر حال الوجود كما حقق في محله وقررنا فيما مضى
فالتكليف حال التاثير لا يكون تكليفا بالمحال وهذا كلام حق يصلح ان يكون محلا للنزاع
واما انقطاع التكليف بعد الفعل فمنظور فيه اذ بقاء الفعل قد يكون واجبا كما في الطهارة
فانه يتحصل في حدث السكون يجب دوامه بعد احداثه وكذا في الشهيد يعتبر الشهادتين والابقاء

ليس ايجاد الموجود كما لا يخفى لكن لقائل ان يقول الاحداث انما يحصل بامر والابقاء
بامر اخر فالامر الاول يقتضي فعلا والامر الثاني فعلا اخر فبعد الفراغ من الاحداث انقطع الامر
الاول كما ان بعد الابقاء ينقطع الثاني وهل يشترط تمكين المامور المكلف بالفعل القول …
واراحة علته ورفع موانعه من حين الخطاب والامر المتقدم على الفعل الى حين ايجاد الفعل كمن
امر بصوم رمضان في رجب هل يجب تهيئة اسباب المكلف ورفع موانع صومه في رجب وشعبان ام لا
عنده اي لا يجب قبل وقت الصوم تقديم الامر انما يكون ان يتضمن التقديم اي تقدم مصلحة لبعض
المكلفين كتوطين نفس المكلف بالطاعة وسرور الفقراء بالزكوة قبل وقت ادائها اما اذا لم
يكن للتقدم فائدة فلا يقع من الله تعالى فان فعله لا يجوز ان يكون خاليا عن المصلحة فيصح تكليف
وقت الخطاب اذا علم الله انه يتمكن حال الحاجة وقت اداء الفعل كمن علم الله في شعبان
وهو مريض ويبرء عن مرضه في اخر شعبان اقول قد مر ان الامر للتوطين يتحقق مع موت المكلف …
الحاجة فلا بد من تخصيص هذا الامر بكون المطلوب منه ايجاد الفعل البتة او حمل كلام المصنف على
انه لا يقولون بان الامر يكون للتوطين حقيقة وان كان ظاهر عبارته فيما نفى خلافه …
كثيرا ما اوردنا عنه الفصل الخامس في احوال النهي وفيه مباحث ثلث الاول ان النهي …
التحريم كما قلنا في الامر الذي تقتضيه كلام الاصوليين القائلين بان النهي طلب الفعل
ان يكون النهي ايضا للوجوب مثلا اذا قلنا لا تضرب معناه كف نفسك عن الضرب فيكون الكف
عن الضرب واجبا واما ان فعل الضرب حرام فلو سلم ثبوته فهو بعد لزوم وجوب الكف
واما قوله كما قلنا في الامر اشارة الى ان تارك المامور به عاص وكذا بساير الادلة التي
تقتضي كون الامر للوجوب يدل على ان النهي للتحريم ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا فهو امر
يقتضي الايجاب اي وجوب الانتهاء وقبول النهي … النهي فيكون
النهي للتحريم ولا يدل على التكرار اي تكرار الطاعة النهي لان قول الطبيب للمريض لا تاكل
وقول السيد لعبده لا تشرب اللحم لا يقتضي التكرار اعلم ان كف النفس عن الفعل
ان لم يكن معه قرينة مخصصة بوقت دون وقت الظاهر منه ان يكون دايما كما في قول

السيد لا تشرب اللحم فانه بحسب العادة معلوم انه مخصوص باليوم او الوقت الخاص فيخصصه بالمرة
الواحدة القرينة بحسب العادة ويصح تقييده بالدوام وعدمه اي يصح ان يقال لا
تضرب ابدا ولا تضرب في هذا اليوم من غير تكرير فلو كان للدوام لكان تكريرا ولا نقض
ولو كان للدوام لكان تخصيصه بالوقت المعين نقضا وحيث لا تكرير ولا نقض فلا يكون
للدوام احتج المخالف القائل بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في قولنا لا
تضرب اي لا تدخل ماهية الضرب في الوجود وانما يتحقق ذلك المنع بعدم الادخال
اي ماهية الضرب مطلقا في كل وقت فيحقق ذلك المنع يتحقق المنافاة بين النهي والامر المقتضي
للوجود في الجملة والجواب المنع لقوله وانما يتحقق الخ فان ادخال الماهية قدر مشترك
بين المنع دايما ووقتا ما والمشترك لا يدل على المختص كما اشار اليه المصنف بانه الاشتراك
لا تدل عند المحققين على ما به الامتياز في الشرح العضدي النهي يقتضي دوام ترك المنهي
عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا فيحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل على الترك فلنا … خالف
في ذلك شذوذ ولنا ان العلماء يستدلون بالنهي على الترك مع اختلاف الاوقات لا يخصصونه بوقت دون
وقت ولولا انه للدوام صح ذلك اقول هذا قريب الى الصواب كما اشرنا اليه وعلى هذا
لا يصح قول المصنف ولا يدل النهي على الفور لكن كلام المصنف اما قلنا انه للاستمرار فهو
للفور في المحصول ان قلنا ان النهي يفيد التكرار فهو يفيد الفور لا محالة وفيه نظر لانه
يمكن ان يكون باعتبار كف واحد مستمر لا تعدد فيه فلا يلزم فيه التكرار الا ان يقال المراد
بالتكرار الدوام والاستمرار وح لا يتوجه ان التكرار الذي يفيده النهي يجوز ان يكون
متكررا ولا يكون دايما ان يراد بالتكرار عدم خلو زمان … عن فرد منه بحيث يكون القدر
المشترك دايما فتامل البحث الثاني ان النهي يدل على الفساد شرعا لا لغة وقيل لغة
في العبادات في الشرح العضدي ان النهي قد يكون لعينه وقد يكون لوصف وكلاهما اما
في المنهي عنه لعينه وانه يدل على فساد المنهي شرعا لا لغة وقيل لغة وقيل يدل على
الفساد اذا استعمل في مقابلة الاجزاء وهو موافقة العبادة للامر واسقاط القضاء واذا

في معاملة وهو استتباع المعاملة اثارها وذلك ان العقود وهي في مقابلة الفساد يستعمل في الاحكام
اما انه لا يدل على الفساد فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وفي لفظ النهي ما يدل
على الفساد وسلب احكامه قطعا لو قال لا تبع هذا ولو فعلت لعاقبتك ولكن يترتب عليه
اثره لم يكن ظاهره في التناقض اما انه يدل على الفساد شرعا فلان علماء الامصار في الاعصار
لا يزالون يستدلون على الفساد بالنهي واما انه لو لم يفد لم ينف الفساد وحكمه يدل
النهي ومن ثمرته وحكمه يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكم ان تساويا او تعارض ما كان
فكان فعله كلا فعل وامتنع النهي لخلوه عن الحكمة وان كان حكمة النهي مرجوحة فيكون عدم
النهي اولى لفوات الزايد من مصلحة الصحة ومن مصلحة المخالفة وان كانت راجحة امتنع الصحة
لخلوها عن المصلحة الزايد لعلاقة قدر الرجحان من مصلحة النهي على من مصلحة المخالفة اقول
قد تبين ان الامر للوجوب لغة بمعنى ان الله تعالى اذا امرنا وامرنا الحكيم يلزم من ذلك الوجوب
الشرعي لغة وكذلك اذا نهانا الله تعالى عن فعل يلزم الحرمة الشرعية لغة يلزم الفساد كذلك فلا
يصح قولهم ان الامر للوجوب لغة والنهي للفساد شرعا قولهم لا منافاة بين قوله لا تبع الخ
منظور فيه اذ الظاهر ذلك الا يرى ان قول من يقول لا تصل في المكان المغصوب ولو
صليت لعاقبتك لكن يصح صلوتك مع ان الصلوة باطلة وايضا لا يخفى ان … الدليل
انما يتم على مذهب المعتزلة القائلين بلزوم المصلحة والمفسدة في الامر والنهي واما على … الاشاعرة
فلا يلزم ذلك فضلا عن حكمة يدل عليها النهي وترتب حكمة تدل عليها الصحة …
اي لم يقولوا بلزوم المصلحة مثلا لكنهم لا يقولون بعدم خلو فعله تعالى عن الحكم والمصالح …
قول منهم لا يمكن اخذه في الدليل الا على تقدير عدم لزوم المصلحة على ما ابدوا ما عدة …
والتقبيح لكن ان لا يعلم اصلا على ان حصر الفعل في الصحيح والفاسد غير معلوم ح في الشرح
العضدي اما المنهي عنه لوصفه فهو ايضا يدل على الفساد خلافا للاكثر قال
الشافعي النهي عن الوصف يضاد وجوب اصله ومعنى قول الشافعي انه ظاهر في عدم

وجوب اصله فيضاده وجوب الاصل ظاهر لا انه يفيده عقلا والا ورد عليه نهي الكراهة
ولزم ان لا يجامع وجوب اصله لان نهي الكراهة والتحريم يضاد الوجوب في التضاد
سواء فلو لم يجامع احدهما لم يجامع الاخر وذلك يوجب ان ينافي اداء الواجب بالصلوة
والصوم المكروهين وانه باطل اجماعا اقول الفقهاء يطلقون الكراهة ويريدون
قلة الثواب كما يقولون الصلوة بمكشوف الراس مكروه ويقولون الصوم في
السفر مكروه والكراهة لا يتحقق في العبادة فان العبادة ما لا يتصور الا ان …
او ندبا وهما يضادان الكراهة وح لا يصح الاستدلال باداء الواجب بالصلوة
والصوم المكروهين لان الكراهة في الصوم مثلا لمعنى اخر ثم لكن ان يقال ان
الكراهة باعتبار الوصف المفارق للصلوة فلا يكون الصلوة مكروها
الا مجازا … يقول كان الصلوة المكروه باعتبار وصف من اوصافها قال
ابو حنيفة نهي الصفة يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد الاصل و
هو المنهي عنه لوصفه حتى لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحا واستدل
الشافعي بان العلماء يستدلون على فساد صوم يوم العيد بالنهي عنه وليس كذلك
لكونه صوما بل لانه في يوم العيد وهو وصف في المحصول اكثر الفقهاء على ان النهي
لا يفيد الفساد وقال بعض اصحابنا انه يفيده وقال ابو الحسين البصري انه
يفيد الفساد في العبادات لا في المعاملات والمراد من كون العبادة
فاسدة انه لا يحصل الاجزاء بها اما العبادات فالدليل على ان النهي عنها يدل على
الفساد انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه لم يات بما امر به فبقي في العهدة اما قلنا
انه لم يات بما امره لان المامور به غير المنهي عنه كما تقدم بيانه فلم يكن الاتيان
بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به وانما قلنا انه وجب ان يبقى في العهدة لان تارك
المامور به وتارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب على ما مر تقريره
في مسئلة ان الامر للوجوب اقول الحق ان النهي عن جزء العبادة او شرطها

اولازم لما يوجب البطلان واما غير ذلك اذا علم انه نهي عن وصف خارج غير لازم
فلا لان في المعاملات اي لا يدل النهي على الفساد في العبادات دون المعاملات
كما هو مذهب ابي الحسين البصري اما الاول وهو الدلالة على الفساد في العبادات
فلان الاتي بالعبادة المنهي عنها غير آت بالمامور به فيبقى في عهدة التكليف لان
المنهي عنه غير المامور به لان النهي والامر لا يتعلقان بشيء واحد لان متعلق
الامر اما ان يكون عين متعلق النهي او غيره فان كان الاول كان الشيء الواحد
مامورا به منهيا عنه معا وذلك عين التكليف بما لا يطاق والخصم لا يقول بذلك
من نوع التكليف بما لا يطاق وان كان الثاني فالوجهان اما ان يتلازمان
فان تلازمان كان كل واحد منهما من ضروريات الاخر والامر بالشيء امر بما هو
من ضروراته والا وقع التكليف بما لا يطاق فاذا كان المنهي من ضروريات
المامور به كان مامورا به فيعود الى ما ذكرنا من لزوم كون الشيء الواحد مامورا به منهيا
عنه معا وان لم يتلازمان كان الامر والنهي متعلقين بشيء لا بملازم احدهما
صاحبه وذلك جائز الا ان يكون غير هذه المسئلة التي نحن فيها هكذا ذكر المحصول
في بيان هذه المسئلة واقول هذا الدليل بالحقيقة تخصيص الدعوى بما ذكرنا
فان النهي اذا لم يكن غير لازم للمامور به لا يكون الفساد وهذا مشترك بين
المعاملات والعبادات والظاهر ان النهي في جزء المامور به او شرطه يوجب
الفساد لان ترك الجزء والشرط يوجب ترك المشروط وكذا اللازم فيجب ان
يكون كذلك في المعاملات ثم انا نمنع البقاء في العهدة التكليف اذ يجوز ان
يترك المامور به ويفوت وقته فلا يبقى في عهدة التكليف اذ يجوز ان يترك
المامور الا ان يعم التكليف واما الثاني وهو ان النهي لا يوجب الفساد في
المعاملات فلان البيع وقت النداء منهي عنه مع صحة البيع فلانه لا استبعاد
ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت اثمت باشتغال البيع

١٢٣ اي المشتري وللخصم ان يقول مثل هذا الاستبعاد في ان يقول الشارع لا تصل
في جلد غير ماكول اللحم الا ما استثني وان صليت فعلت حراما لكن يصح صلواتك
ولانه لو دل النهي على الفساد في المعاملات لدل اما بمنطوقه اي مطابقة او
تضمنا او بمفهومه وهو الالتزام والقسمان باطلان اما القسم الاول وهو الدلالة
بحسب المنطوق فلان النهي يدل على الزجر والمنع المستلزم للتحريم لا غير مثل
الفساد في المعاملة واما الثاني وهو الدلالة الالتزامية فلانه يشترط في الالتزام
اللزوم الذهني وهو غير محقق كما اشار اليه المصنف بقوله ما علا بعكاكة في
التصور وفيه ان هذا مشترك بين العبادات والمعاملات فان لقائل ان
يقول ان النهي في المعاملة ان دل فعلى الفساد اما بمنطوقه او بمفهومه الخ
وايضا الالتزام عند اهل العربية متحقق في الصورة المذكورة لانه يحتاج الى
اللزوم العقلي دائما واشار الى جواب هذا بقوله ولا سيما مثله في العبادات
لان الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشارع والامر يدل على موافقة امر الشارع
والنهي يدل على عدم موافقة امر الشارع وفيه ان ذلك غير لازم بعلاوة هو
ظاهر اقول لا يخلو اما ان يعم امر الشارع ليشمل النهي اولا فان حملنا على الظاهر
فلا وجه لقوله لان المنهي فاسد لانه مخالف لامر الشارع لان المنهي
ليس مخالفا لامر الشارع بل لنهيه وان عممنا فالمنهي مخالف لنهي الشارع
وامره بالمعنى الاعم فيكون فاسدا او تعلق النهي بذاته واذا كان متعلقا بصفة
من صفاته فيبطل بالحقيقة الصفة ولا يلزم ابطال النهي حقيقة في المعاملات
عدم ترتب الحكم من انتقال المبيع من البائع الى المشتري فلا دلالة للنهي عليه لان اثر
الحكم ابدا لا يفهم من النهي اقول النهي له معنى واحد وهو طلب الكف في العبادات
والمعاملة تدل على امر واحد انما الاختلاف في الامور الخارجة فيحق ان يقول ان
النهي في العبادة وهو الكف عنها او عن وصف من اوصافها وكذا في المبيع

ويلزم من الخارج البطلان في العبادات دون المعاملات وليس هذا باعتبار الدلالة المطابقة
ولا الالتزام ولكن ان الالتزام ان النهي في العبادات ليس باعتبار ان النهي يقتضيه
نقلا بل باعتبار التحقق فانه كلما تحقق النهي في العبادات يلزم بطلان متعلقه وهذا القدر
يكفينا فان متعلق النهي يكون مخالفا لما نهاه الشارع فيكون فاسدا بخلاف النهي في
المعاملات فان تعلق النهي بها لا يقتضي فسادها فانه قد يكون حرمتها لعارض مثل البيع وقت
الصلوة فان حرمتها عارضة لمزاحمة الصلوة فالنهي هو الكف مطلقا سواء كان في
العبادة او غيرها انما الاختلاف في تقييد الفساد في المعاملات والعبادات فالنهي لا يستلزم
الفساد في المعاملة دون العبادة لعدم تحقق الفساد بالمعنى المتحقق في المعاملة مع النهي بخلاف الفساد
المتحقق في العبادة اقول فيما علم ان الشرع استثناه لا يدل النهي على الفساد ولا في العبادة ولا في المعاملة
واما فيما لا يعلم فلا يمكن دعوى الفساد مطلقا واما قلنا ذلك لان الشرع استثنى في العبادة مثل حرمة
بالمسئلة في قراءة الاخفات فانه منهي عنه استثناه الشارع لو وقع من المصلي لا يبطل صلاته
تامل وكذا لا يدل على الصحة لقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك مع المجهول النهي عنده من قال
انه لا يدل على الفساد اختلفوا فيه هل يدل على الصحة قال ابو حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني انه يدل
على الصحة ولا اجل ذلك احتجوا بالنهي عن الربا على انعقاده فاسدا وكذا في نذر وصوم يوم العيد
واصحابنا انكروا لنا قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وروي انه عليه السلام نهي عن بيع الملاقيح والمضامين
فالنهي في هذه الصورة مع عدم الصحة واحتجوا بان النهي عن غير المعقود عبث والعبث لا يليق
بالحكيم ولا يجوز ان يقال للاعمى لا تبصر وللزمن لا تطر وا والجواب النقض بالمسائل المذكورة
لا يقال دعي الصلوة ليس للنهي لانا نقول انه نهي باعتبار محصل معناه ومحصله لا تصلي ايام اقرائك
قالوا او ورد البيع ثم غيرها اولم لا يجوز حمل النهي على البيع كما اذا قال الموكل للوكيل لا تبع هذا
فانه وان كان في نهاية الضعف لكنه في الحقيقة بيع سلمنا انه نهي لكن متعلقه هو البيع اللغوي وذلك
ممكن الوجود وقول التعجب من اتباع الاشاعرة كيف يرضون بالاستدلال بادلة المعتزلة المبني على الحسن
والقبح العقليين لان الاشاعرة يجوزون في التكليفات المحال من طرد للاعمى لا تبصر واما حمل الصحة

الامكان لان مقابله الفساد وغير لائق البحث الثالث ان امكن خلو المكلف
عن كل فعل كالمستلقي اعلم ان منشأ البحث هو انه يجوز ان يكون جميع افعال
العبد منهيا عنه ام لا فان جاز خلوه عن كل الافعال جاز النهي عن جميع الافعال
وان لم يتصور الخلو لا يصح النهي عن الجميع بل عن البعض كما حكي وبعضهم من كلام المصنف
ان الخلو عن جميع الافعال انما يتصور على تقدير امرين الاول ان تكون الاكوان
باقية لا تتجدد وما قال الاشعري بعدم بقاء الاعراض ايمن فانه على تقدير تجددها
يحتاج الى فاعل ولغرب ان يكون الفاعل هو الساكن او المتحرك فلا يكون
خاليا عن الفعل الامر الثاني ان لا يكون الباقي محتاجا الى المؤثر لا دخل له في الثاني
كما هو مذهب المتكلم ان الباقي حال بقائه غني عن المؤثر اذا علمت هذا فنقول
ان الاستلقاء ابعد الاطوار عن القيام المعتبر في الصلوة فكان الاستلقاء
بعيد عن الافعال المعتبرة فهو اولى بالتمثيل في صورة عدم الفعل فالمستلقي الساكن
لا فعل معه على تقدير ان السكون غير متجدد فلا يتحقق الا فعل واحد باق والباقي
حال البقاء غني عن المؤثر فيكون المستلقي خاليا عن جميع الافعال مع القول
ببقاء الاكوان اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومع استغناء
الباقي عن المؤثر فلا يكون المكلف فاعلا حال البقاء والفعل الذي هو السكون
ولا فعل غيره واقول استغناء الباقي الممكن عن المؤثر باطل على ما تقرر في علم
الكلام لان علة الحاجة الامكان فيجب لا يتحقق المكلف خاليا عن جميع الافعال
الا على تقدير ان يكون السكون عدميا لا يحتاج فيه الا عدم ارادة الحركة
والعدم علة العدم بل يقول المراد بالافعال اما ان يكون اعم من الاختياري
او غيره فلا شك ان حركة النبض والاجفان والنفس مثلا باق في الاستلقاء
وغيره وان كان المراد الاختياري فلا ريب ان المكلف يتصور ان
يكون مع فعل الاختياري بان يكون محبوسا لا يصدر عنه السكون

والحركة اختيارا فح لايحتاج فيه بقاء الاكوان ولا استغفار التي عن المونزة وهو ظاهر
ثم اشار المص بان المكلف اذا صح خلوه عن جميع الافعال الكن قبح الجميع فجاز
النهي عن الجميع افعال على تقدير جواز خلوه عنها فان قلت المحبوس المنزول عن محل
لكن محل حال الفعل ليس له سكون وحركة بالاختيار لكن لا يتعلق النهي به فان النهي يتعلق
بصورة الاختيار وفي صورة الاختيار لا يمكن خلو المكلف عن جميع افعاله الا بما قال
المص من بقاء الاكوان واستغفار الباقية قلت انما مثلنا المحبوس ليظهر جواز
خلو المكلف في صورة عن جميع الافعال الاختيارية فانه مكلف بان لا يكون وكل
بما هو مقدور له الا انه يكفي في جواز النهي جواز خلو المكلف لا وقوعه وان لم يكن
خلوه اي خلو المكلف عن الجميع امتنع قبح الجميع بحيث يتعلق النهي بالجميع والا امكن
قبح الجميع مثلا الكذب النافع المنجي للنبي عم عن القتل والصدق المهلك كلاهما
قبيحان والمتكلم ليس محال منهما وتعلق الامر بالكذب والنهي عن الصدق فصح الخلو عن
الافعال الحسنة لان الكذب في الصورة المذكورة لا يخلو عن القبح وانما وجب اختياره
لانه اقل القبيحين كما حقق في محله فيمكن قبح جميع الافعال مع وجوب بعض القبيح وانما
قلنا بحيث يتعلق النهي بالجميع لانه لو لم يمكن خلو المكلف ممكنا عن الجميع لا يمكن تعلق
النهي بالجميع لانه محال وقيل ان اراد قبح الجميع تحريم الكل فان القبيح بمعنى الحرام واقع كما
والا لكان المكلف معذورا فيه في فعل بعضها العدم تمكنه من تركه فلا يكون منها منهيا عنه
فلا يكون قبيحا وفيه بحث لان القبيح قد يكون مامورا به كما في الكذب وقد مضى جوابه
ويصح قبح جميع افعاله على وجه كما قلنا في الكذب النافع وحسنها على وجه اخر كما
في الكذب المذكور لانه منجي النبي عن الهلاك وكلطم اليتيم فانه يتصور في صورة العدوان
فيكون قبيحا في ذلك الوقت ويتصور في صورة التاديب فيتصور في هذا الوقت
حسنا فالخارج من الدار المغصوبة ان قصد بخروجه التصرف في الدار كان قبيحا
وان قصد التخلص من الظلم والذنب كان حسنا وقد يكون الشي مفسدة عند عدم اخر

اي يعرض له الفساد بواسطة عدم شي كما في بيع الام دون ولدها الصغير فان بيع الام لواسطة
عدم ولدها الصغير يصير مفسدة وبالعكس كبيع ولده الصغير بدون الام فصح النهي عن احدهما
عند عدم الاخر كما اذا وقع النهي عن بيع الام بدون طفلها الصغير وهذا اي كون
الشي مفسدة عند عدم اخر او صح النهي عن احدهما عند عدم الاخر في المختلفين الذين
يصح اجتماعهما دون الضدين كالصدق والكذب في قضية واحدة باعتبار السلب
والايجاب فلا يتصور قبح احدهما بشرط عدم الاخر اذ لا يتصور اجتماعهما حتى يكون
فقدان احدهما سببا لقبح الاخر وما يجب للشي لا يكون شرطا في قبحه او الواجب للشي
لازم له غير متخلف عنه فلا فائدة في اعتبار اللازم شرطا لتحصيل اللزوم بكون قبيحا منهيا
١٢٤ عنه بلا نظر الى شرط المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول جمة الاول
في الفاظ العموم وفيه مباحث ثلث الاول العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح
له بحسب وضع واحد عرف ابو الحسين البصري العام باللفظ المستغرق لما يصلح له
واورد عليه خروج المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد فزاد بعض المتاخرين
بوضع واحد احترازا عن خروج ذلك في التعريف المذكور لابي الحسين مع زيادة بعض
المتاخرين فشمول اللفظ لكل لفظ موضوع ظاهر فهو شامل بشمول الجنس فبالاول اي
المستغرق لجميع ما يصلح له خرجت النكرات سواء كانت لواحد كواحد والاثنين
كاثنين او الجماعة كجماعة او اسم عدد كعشرة ومائة وهذا رد لابن الحاجب حيث قال
بان التعريف المذكور غير مانع لدخول عشرة مثلا فيه والمص اشار ان ما يصلح غير جميع
العشرات لا ما يتضمنها من الاحاد وعشرة لا تستغرقها انما يتناولها تناول
النكرات على البدل وبالثاني وهو بوضع واحد الاسم المشترك فانه صالح للاستغراق
لكل من معنييه فانه يلزم ان يكون عاما بالنظر الى جميع معنييه فلما قال بوضع واحد
خرج فان اللفظ المشترك لا يسمى باعتبار معنييه عاما والتخصيص بالاسم المشترك
للتمثيل والا لخرج الفعل المشترك والحرف ايضا وكذا الحقيقة والمجاز لان اللفظ الصالح

للحقيقة والمجاز يصدق عليه انه مستغرق لمعنييه والاولى ان يحمل هذا القيد للاحتراز عن خروج
لفظ المشترك فانه لفظ اذا استغرق باعتبار احد معنييه عام ويلزم ان لا يكون عاما
اذ صلوحه اكثر من هذا واقول تعريف ابي الحسين البصري لا يحتاج الى هذه الزيادة اذ اللام
المستغرق في الاستعمال الواحد المتحصل الواحد وهذا القيد مراد على كل حال فانه لو لم يرد ذلك
يلزم ان يكون المطلق كالكوكب السيار اذا اطلق مرة واريد اربعة منه ومرة اخرى ثلثه اخرى
يلزم ان يكون عاما وليس كذلك والمشترك لا يستعمل في كلا معنييه وهو ظاهر ونحو ضرب
زيد عمرو الا انه يستغرق ما يصلح له اذ لا يخرج عنه شي من المتعدد الذي يمكن ان يقيده وهو
معنى الاستغراق الذي يظهر من كلام المص ان زيادة بعض المتاخرين وهو قوله بوضع
واحد يخرج هذا المركب ونظائره والذي يظهر من الشرح العضدي انه لا يخرج اذ ضرب
زيد عمرو بحسب وضعه الواحد مستغرق ولعل المص اراد بالوضع الواحد ما يخرج المركب
اذ فيه تعدد الوضع بحسب اجزاء اللفظ كان لفظ العين فيه تعدد الوضع باعتبار تعينه
مرة للباصرة واخرى للجارية مثلا وهو خلاف الظاهر من وحدة الوضع اقول يمكن
ان يقال بانتقاض هذا التعريف بمثل العالم وهو فانه اسم لجميع ما سوى الله فيكون
عاما مع انه ليس كذلك ان قيل العالم مثل زيد في تشخص معناه فكما لا ينتقض التعريف
بزيد فكذا بالعالم قلت العالم مثل العشرة فان استغراق العشرة باعتبار اشتمال
اجزائه جعل ابن الحاجب مادة للنقض ووقع بان عشرة لا تشتمل جميع ما يصلح اذ لا تشتمل
كل عشرة فعلم ان النقض بالمركب باعتبار اجزائه صحيح والعالم يشتمل كل جزء منه فيبقى
النقض بحاله وايضا الجمع من الفاظ العموم ... كما ... فيشتمل الكل المجموعي
نعم على ما اختاره ابن الحاجب في تعريف العموم من قوله ما دل على مسميات باعتبار
امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله مسميات اخرج زيد والقول قوله باعتبار امر اشتركت
فيه ليخرج نحو عشرة فان العشرة يدل على احاد لا باعتبار امر اشتركت فيه لان
احاد العشرة اجزاء العشرة لا جزئيات فلا يصدق على واحد واحد انه عشرة

وقوله مطلقا ليخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشترك فيه مع قيد خصصه
بالمعهود وضربة اي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل وامراة فانه يدل على مسميات لا دفعة
بل دفعات على البدل ليخرج نحو العالم وكذا كل انسان وجميع الافراد مع انهم عدوا لفظ
الجمع في الفاظ العموم وايضا جميع المسميات لا اقل يقتضي الثلاث على المعنى المشهور
للجمع عند اهل اللغة وظاهر المسمى الموضوع له واجزاء العشرة ليست كذلك في الامام ... الح
زيد ايضا لان اجزاءه ايضا كالعشرة وافراد الكلي ليس مسمى حقيقة وايضا الكلي
الذي كالواجب يكون منحصرا كما يقال من خلقني فهو ربي والذي لي في الخمسة منحصر في الله تعالى
الا ان تعميم المسميات من المقدور والمحقق بل هذا لازم في تعريف البصري ايضا كان
١٢٥ لفظ الاستغراق والجمع ظاهر في التعدد بحسب الواقع ثم ان التخصيص الظاهر انه يرد
على العام وعلى ما يجيء في باب المخصص يرد التخصيص على العشرة وامثالها فاخراجها
عن العام غير مناسب وفيما سياتي تفصيلات بعضها يقوي الاشكال وبعضها يظهر
الانحلال وفرق من بينه بين العام وبين المطلق وانما قلنا فرق من لان المطلق دال
على الماهية من حيث هي كالانسان من حيث هو انسان فانه بهذا النظر يسلب عنه
جميع اوصافه السلبية والثبوتية فلا يحكم بانه موجود او معدوم بل يسلب عنه الوجود
والعدم بمعنى انه ليس جزوه وعينه بل العوارض منفصلات متصلة لا يلتفت اليها
في هذا النظر وان كنا نقطع بان مفهوم الانسان لا ينفك في الواقع عن احد هذه الامور
اذا عرفت ذلك فنقول اللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي هي من غير ان يكون
فيها دلالة على قيود تلك الحقيقة بشرط شي وهو الكثرة اما المعينة بحيث لا يشمل
ما بعدها فهو اسم العدد او الكثرة الغير المعينة بحيث لا يخرج عنه شي فما يصلح له فهو العام
فيتلخص ما قلنا ان العام الماهية بشرط شي والمطلق الماهية لا بشرط شي كما قال
المص لا بعد وحدة ولا تعدد والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها المخصوصة بحيث لا يخرج
عنه شي مما يصلح له كما مر والعموم من عوارض الالفاظ العموم قد اختلف فيه انه من عوارض

الالفاظ او من عوارض المعانی فانه یطلق علی معنی یکون مستوفا فیحتمل ان یکون من صفات المخصوص
ابن الحاجب فی مختصره ان العموم عارض حقیقة للفظ والمعنی والمصنف اختار انه صفة للفظ دون
المعنی نظرا الی ان الاصول نظره الی الالفاظ فاطلاق العام فی نظرهم علی اللفظ واما علی المعنی
ففی نظر الکلامی والمنطقی فی الشرح العضدی لنا ان العموم حقیقة فی شمول المتعدد فکما صح
فی الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع کذا صح فی المعانی باعتبار
شمول معنی لمعان متعددة بالتحقق فیهما بانه انه یتصور شمول امر معنوی لامور متعددة
کعموم المطر والخصب والقحط للبلاد ولذلک یقال عم المطر وعم الخصب ونحوه وکذلک
ما یتصوره الانسان من المعانی الکلیة فانها شاملة لجزئیاتها المتعددة الداخلة تحتها
وکذلک یقول المنطقیون العام ما لا یمنع تصوره الشرکة والخاص بخلافه فان قیل
المراد بالعام امر واحد شامل المتعدد وشمول المطر والخصب لیس کذلک اذ الموجود فی
کل مکان غیر الموجود فی الآخر وانما هو من افراد المطر والخصب والجواب لا نسلم انه
یعتبر فی اللغة فی العموم هذا القید بل یکفی الشمول سواء کان هناک امر واحد یعمهم
وکذلک الامر والنهی النفسانی وقد یعمان خلقا کثیرا وکذلک المعانی الکلیة یتصور عمومها
الاحاد التی تحتها واعلم ان الاطلاق اللغوی سهل انما النزاع فی واحد متعلق متعدد
وذلک لا یتصور فی الاعیان انما یتصور فی المعانی الذهنیة والاصولیون ینکرون وجودها
هذا عبارة الشرح العضدی اقول فیه بحث لان الخصب باعتبار مفهومه یعم البلاد لا بمعنی
واحد متعلق بامور کثیرة اذ لا شک ان المطر امر واحد تعلق بالاراضی الکثیرة وتعدد
الفرد غیر ضار والصوت کیفیة حادثة من تموج الهواء فالصوت الواصل الی زید
غیر الواصل الی عمرو وایضا انکار الاصولیین الوجود الذهنی لا یضر فی تحقق تناول
المتعدد وهو المقصود وایضا هذا العموم غیر مستفاد من تعریف العموم کما یظهر عند التامل
لان هذا العموم صادق علی جزئی حقیقی متعلق بامور کثیرة کالارادة والعلم فی ذات الله
فانه یتعلق بالامور الموجودة کما عرف فی الکلام النفسی هو موجود عندهم فی الاعیان بهذا

یظهر ان الامر الواحد فی الاعیان یتعلق بامور متعددة ثم ان المصنف ابطل کون العموم صفة
المعنی بدلیل عموم الخصب والمطر فان استعمل فی المعانی کعم الحرب والقحط والعطاء والمطر والخطب
والجزء والمطر فمجاز بدلیل السبق ای سبق المعنی الذی ذکرنا الی الذهن فی تخاطب الاصولیین وهو دلیل
الحقیقة والاصل عدم الاشتراک او یقال عدم سبق المعانی المذکورة دلیل المجاز فبطل قول من
قال ان العموم صفة للمعانی ایضا وفی بحث المبحث الثالث فی ان للعموم صیغة تدل علیه ذهب
المحققون ان للعموم صیغ تدل علیه وضعا وحاصل البحث راجع الی ان الصیغ التی یذکر للعموم
هل هی موضوع للعموم حقیقة ام لا فقال الاکثر انها صیغ حقیقة وقال قوم الصیغ حقیقة فی الخصوص
وفی العموم مجاز وقال الاشعری تارة بانها مشترکة واخری بالوقف وقیل بالوقف فی الاخبار
دون الامر والنهی وقال القاضی بالوقف اما علی انا ندری او وضع لها ام لا او ندری انه
وضع لها ولا ندری احقیقة مفردا او مشترک ام مجاز اعلم ان هذه المباحث قلیل الجدوی ۱۲۶
او کل من تتبع اللغة تعلم ان هذه الالفاظ موضوعة لمعانیها المشهورة حقیقة ثم الصیغة
الموضوعة له عند المحققین هی هذه فمنها کل وجمیع وای واخواتها وهی اما ان یتناول
العقلاء وغیرهم مثل کل وجمیع وای فی الاستفهام والمجازاة فی الشرط والجزاء والنحاة
یسمون کلمة الشرط کلم المجازاة او یختص بالعقلاء کمن فی المجازات نحو من یکرمنی اکرمه
والاستفهام نحو من جاءک من بغداد او یختص غیرهم کما فانه لغیر العقلاء شایعا وان
استعمل فی العقلاء نحو والسماء وما بناها ومتی فی القاموس متی ولهم ظرف غیر متمکن
سؤال عن زمان متی نصر الله ویجازی به وقد یکون بمعنی من ای سؤال عن مکان
وحیث فی القاموس حیث کلمة دالة علی المکان کحین فی الزمان یثبت اخره وقد یتفق الدلالة
علی الاستغراق کما ان لفظ العموم قد یستقل فی الدلالة لکن قد یحتاج الی انضمام لفظ
آخر کلام الجنس مع الجمع فان الجمع مع لام الجنس یفید العموم وانما قید اللام بالجنس
لان لام العهد لا یدل علی العموم والمشهور ان لام الجنس للعموم والظاهر من هذا الکلام
ان المرکب من الجمع ولام الجنس یدل علی العموم بل الجمع بانضمام اللام یدل علیه ولعل

ذلک لان اللام فی المفرد لا تقتضی ذلک والاضافة عطفه علی لفظ ای تفتقر الدلالة علی الاستغراق
الی انضمام الاضافة کعبیدی فان هذا اللفظ مع الاضافة یفید العموم کعلماء بغداد ومن حرف السلب
مع النکرة ای النکرة فی سیاق النفی تفید العموم وقد یستفاد العموم من العرف کحرمت
علیکم امهاتکم فانه یدل بحسب العرف علی تحریم الاستمتاعات مطلقا وان کان یحرم النکاح
یفهم من اضافة الجمع ای ضمیر المخاطب او من العقل ای یستفاد العموم بحکم العقل کما اذا
قال الله تعالی لا تقل لهما اف فانه یقتضی نفی عموم الاذی بحسب العقل ومنع السید المرتضی من
دلالة الصیغة علی العموم لغة ای لا صیغة للعموم لغة وشرعا وعلیه الواقعة وقد اشرنا الی
بطلان هذا المذهب للعلم بان الفاظ العموم موضوعة لمعانیها المتبادر عنها وکیف لا
والعلماء لا یزالون یستدلون بمثل یوصیکم الله فی اولادکم علی العموم ولم ینکر احد اعلم ان
ظاهر عبارة السید فی الدعوی یدل علی ان لفظ کل مثلا لیس للعموم لانه لفظ مشترک اذ لو
کان مشترکا کما کان دالا علی العموم لان اللفظ الدال علی العموم بالاشتراک یکون دالا علی
العموم ایضا فان حمل دعوی السید علی الاشتراک المعنوی لا یلائم دعواه لنا فی رد من
ینکر ان للعموم صیغة لو کان قولنا من دخل داری للخصوص لما حسن الجواب بالعموم مع انه
اذا اجیب رجل او زید یصح بلا فرق ولو کان للاشتراک بین العموم والخصوص لما
حسن الجواب قبل السؤال وفیه ان هذا انما یصح اذا لم یکن الاشتراک فی کل معنیین
والصحیح ان للعموم صیغة والاشتراک لا یضر کما ان لفظ الکل موضوع للمجموع وللافراد
وانما حکم بعدم حسن الجواب قبل السؤال لانه ابطل ارادة کل المعنیین من المشترک
مع انه غیر نافع فلا بد من تعیین مراد السائل حتی یصح الجواب ولو کان من
دخل داری اکرمه مشترکا بین الخصوص والعام لما حسن الامتثال قبل السؤال
عن کل فرد وهو باطل ولما حسن الاستثناء لو کان للخصوص لان الاستثناء
یقتضی عموم المستثنی منه ولو لم یکن لفظ کل ونظائره للعموم ولما ناقض قام کل انسان
الدال علی الجزئی فانه یدل علی رفع الایجاب الذی مرجعه الی الجزئیة والاول اذا کان

مهمله یکون مرجعه الی الجزئیة فلا یتناقضان وایضا یلزم الغاء لفظ کل ولانهم اذا عبروا
عن العموم اتوا بهذه الصیغة فیدل ذلک علی ان صیغ العموم هذه ویؤید ذلک ان العموم
امر مهم فلا بد له من وضع صیغة ولم یاتوا بصیغة للعموم الا هذه وتناقش فی ان العموم
امر مهم لا بد له من صیغة موضوعة واقول هذه المناقشة مکابرة لکن یمکن ان یناقش بانه
یکفیه اللفظ المرکب وکذا ای مثل کل جمیع فانه یفید العموم بحسب الوضع لانهم اذا عبروا
عن العموم اتوا به وکذا النکرة المنفیة لانه یفید المنفیة الجزئیة ونقیض الجزئیة لا یکون الا
کلیا لان نقیض الشیء نافیه والجزئی لا ینافیه الجزئی احتج السید المرتضی علی الاشتراک
ای اشتراک صیغ العموم بینه وبین الخصوص بوجهین الاول حسن الاستفهام ای حسن
استعمال لفظ کل للعموم والخصوص علی نهج واحد وهذا دلیل الاشتراک والثانی الاستفهام ۱۲۷
اذ یصح ان یستفهم عمن یستعمل لفظ العموم انک اردت به العموم او الخصوص ویمکن ان
یجعل والاستفهام معطوفا علی الاستعمال ای حسن الاستفهام ویؤید ذلک قوله بعید ذلک
والاستفهام قد یحسن وصحة الاستثناء یدل علی عموم ما ادعیناه عمومه هذا دلیل اجمالی
علی ان الفاظ العموم دالة علی العموم ومعارضة لدلیل السید وفیه ان الاستثناء لا یأبی
الاشتراک وفیه ان الامر لیس للدوام مع انه یصح ان یقال اضرب الا یوم الجمعة وبیع الا
وقت النداء وایضا یقال اشتریت هذا العبد لیس للعموم والجواب الاستعمال
قد یوجد مع المجاز واللفظ اذا دار بین المجاز والاشتراک فالمجاز اولی فلا یصح الاستدلال
بمجرد الاستعمال علی الحقیقة فبطل الاستدلال بالدلیل الاول واما الدلیل الثانی فلقوله
والاستفهام قد یحسن لا لاجل کون اللفظ مشترکا کما اذا قیل جاء فلان یسأل
اجاء هو او غلامه لیتحقق ارادة الحقیقة دون المجاز او العکس او البحث الثالث
فی مسائل اختلف فیها اهل الاصول وعلماء العربیة فمنها المفرد المعرف باللام
الجنس لیس للعموم خلافا للجبائی لا ابی علی الجبائی فانه قال کان بعمومه وکذا اعلماء العربیة
وانما قلنا بعدم عمومه لعدم دلالة اکلت الخبز وشربت الماء علیه ای علی العموم

فانه لو كان للعموم يلزم كل الخبر وكل الكلام وفيه ان صريح العقل هنا حاكم بخلاف مفهوم اللفظ
والكلام انما هو في صورة الخلو عن قرينة النقض وعدم تاكيده بالجمع اي لو كان المفرد المحلى
باللام للاستغراق لجاز استعماله موكدا بالجمع الموصوف باللام نحو جاء الرجل الفضلاء وقولهم
اهلك الناس الدرهم والدينار الصفر حيث وصف الدينار بالصفر مجاز فلا يستدل به
على العموم ولا العرض رد على الدليل بعدم اطراده فانه لو كان حجة لكان مطردا فيما وجد كلمة
قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا الا انه انما يصح الاستثناء منه لان المراد
بالانسان الاستغراق مجازا ادليل عدم الاطراد اذ لا يصح ان يقال رايت الانسان
الا المومنين ويعارض انه يصح ان يقال انه ليس للعموم والا لكان مطردا وليس كذلك
لان الانسان في الاية للعموم والجواب بالفرق بين عدم العموم وبين انه للعموم وقولنا ليس
للعموم انه لا يقتضي العموم لا انه يقتضي عدم العموم فلا ينافي ان يكون مع العموم ومنها الجمع
المنكر فقال ليس للعموم خلافا للجبائي على الجبائي لصدق رجال ثلثة واربعة فلو صح انه للعموم
لما صدق مثل رجال ثلثة وقد يستدل بوجه اخر وهو انه اذا قيل عندي رجال يصح تفسيره
فلو كان ظاهرا في العموم لما صح ذلك وربما المنع الملازمة ويسند بتمام الوسيلة وبورد
التقسيم مشترك اي رجال منقسم الى الثلثة والاربعة فيكون مشتركا بينهما فلا يكون عاما
واقل الجمع ثلثة قد اختلفوا ان معنى ابنية الجمع انها لما فوق الواحد ولما فوق الاثنين
والمص اختار لما فوق الاثنين للفرق بين صيغة الجمع والتثنية فلو كان اقل الجمع
اثنين يلزم عدم الفرق في بعض الصور وفيه بحث اذ يمكن ان يفرق بين التثنية
والجمع كالفرق في صيغة المتكلم مع الغير وامتناع اتصاف احدهما بالبدل في الاخر
اي لو صح اطلاق الجمع على ما فوق الواحد حينئذ لصح وصف الجمع بالتثنية مع انه
لا يصح وفيه ان هذا الوهم يقتضي ان لا يطلق الجمع على التثنية مع انه يطلق واختلافهما
في الضمير لان هم للجمع وهما للتثنية على الاول الاستدلال بالتبادر وايا ان اطلاقه
صحيح في الاثنين قوله تعالى ان كان له اخوة فان المراد الاخوان بما فوقهما اجماعا عليه

١٢٨ القاضي وابو اسحق قوله تعالى لحكمهم شاهدين حكاية عن داود وسليمان على نبينا وآله عليهما السلام
وانا معكم مستمعون خطابا مع موسى وهرون على نبينا وعليهما الصلوة ولقوله تعالى
فان كان له اخوة ولقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فدل على ان اقل الجمع
اثنان والجواب ان قوله تعالى لحكمهم اضافة الحكم ليس الى الحاكم وحده بل الى الحاكم والمحكوم
عليه فاضافة المصدر جعله الى الفاعل والمفعول وهاهنا ثلثة الحاكم داود وسليمان
والمحكوم عليه الذي وقع حاله اليهما والى ذلك اشار المص بقوله انه اي الحكم المصدر مضاف
الى الفاعل وهو الحاكم وهو داود وسليمان والمفعول هو المحكوم عليه وهما اي الفاعل
والمفعول المتخاصمان ثلثة فصح الجمع عن الاية الثانية ان الاسماع لموسى وهرون
وفرعون ان معكم خطاب معهما ومع فرعون وعن قوله فان كان له اخوة بقوله
حجب الاخوين مستفاد من السنة ومانع من الاية ولهذا قال ابن عباس لعثمان
ليس الاخوان اخوة في لسان قومك لا انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس
فاستدل ابن عباس ولم ينكر عليه عثمان بل استند الى النقل فهو خلاف الظاهر المذكور
في الشرح العضدي ان المراد بالاية الاخوان اجماعا بينافي ذلك ظاهرا والحديث اعني
الاثنان فما فوقهما جماعة المراد به ادراك فضيلة الجماعة وبيان ان الجماعة يحصل بالاثنين
فلا يناسب البحث الذي نحن فيه والحق الذي لا يمكن المحقق عنه ان الجمع يطلق على ما فوق
الواحد كثيرا وذلك شائع في القرآن والسنة فمن قال بالمجاز فلا بد من دليل على الصرف ومنها
لا يستوي اعلم ان المص قد ذكر ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وقوله تعالى لا يستوي فرع
من فروعه ان جعلناه نكرة في سياق النفي والا لا يفيد العموم لكن لما وقع التنازع فيه
بين العلماء ذكره على حده قيل انه للعموم القائل اكثر فقهاء الشافعية لانه نفي دخل على نكرة
فيعم كسائر ما وقيل ليس للعموم وهو مذهب ابي حنيفة وثمرة الخلاف يظهر في قصاص الذمي
فانه لا يثبت على مذهب الشافعي ويثبت على مذهب ابي حنيفة والمصنف اجاب في النهاية عن
دليل من قال بالعموم ان الجملة وان كانت نكرة لكن لما كان متعلقها خبر سالم يفيد العموم كما

في قولنا لم يضرب زيد عمرا فانه نفى الضرب لعمرو ولا مطلق الضرب واستدل من قال بعدم العموم بان
نفي الاستواء اعم من جميع الوجوه او بعض الوجوه والقدر المشترك لا يلزم منه احد القسمين والى هذا اشار
المص بقوله ولان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه ومن بعضها ولا دلالة للعام على
الخاص اجاب عن هذا المص في النهاية بان نفي الاستواء نفي لمطلق الاستواء وهو يستلزم
العموم والا لم يكن المطلق منفيا اذ كل فرد يستلزم وجود المطلق فلو كان فرد من الاستواء
ثابتا لكان المطلق ثابتا غير منفي اقول من استدل به فقسم النفي الى القسمين لانا نقول بان النفي
عام بل نقول النفي على قسمين مثلا العدم يطلق على العدم في الجملة فحينئذ ينقسم الى عدم خارجي
وعدم ذهني ويقسم هذا العدم لا يناقض الوجود ويجتمع العدم في الجملة مع الوجود في الجملة والعدم
الذي يناقض الوجود هو رفع كل وجود وهذا العدم لا ينقسم الى الذهني والى رجع كلام ابي حنيفة
الى العدم المستفاد من لا نه قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة العدم في الجملة وقول
الشافعي ان المستفاد رفع كل قسم من الاستواء فعدم الاستواء والاستواء على
مذهب الشافعي متناقضان بخلاف الحنفية والتحقيق ان مفاد الفعل الحديث المطلق فان قصد بها
نفي الفعل المطلق بحيث يكون السلب مناقضا للايجاب يكون قوله تعالى لا يستوي عاما وان قصد
نفي الفعل في الجملة فلا يفيد الا رفع الايجاب في الجملة وعلى التقدير الاول لا يتوجه ما قال المص
في النهاية ان نفي الاستواء المتعلق باصحاب النار واصحاب الجنة لا يفيد العموم لان العموم
المتصور هاهنا هو جميع افراد الفعل المتعلق بهذا الجزئي لكن ما قررنا ينافي ما قال ابو حنيفة
فما بعده قوله لا اكل كما سيأتي تفصيله والتحقيق ان النفي فرع الاثبات بمعنى ان الاثبات
ان اريد بها الاستواء في الجملة فيكون السلب عاما وان اريد بها الاستواء من جميع الوجوه
يكون السلب جزئيا ولا يكون عاما واشار الى هذا بقوله فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق
على الشيئين الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا
الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه
عاما اقول قد يحقق ان مفاد الحديث العموم من قوله تعالى لا يستوي الفرد المشترك ويكون

١٢٦ نفيا للنكرة فيفيد العموم الا ان الكلام في النفي المستفاد من لا هو النفي المتنزل الى القسمين كما مر ان في
كل فرد من الاستواء فالتحقيق انما تصور في ذلك فان جعل نفيا لكل فرد يكون للعموم والا لا
يكون كما اشرنا وقيل انه في الاثبات للعموم والا لصدق التساوي على المتباينين لصدق
لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما ملخصه ان التساوي لا بد فيه من جميع الوجوه وان
اريد في الجملة فكل شيئين متساويان في الاشتراك في سلب ما عداهما عنهما وقيل بالمنع اي
بعدم العموم في جانب الاثبات فان التساوي من كل وجه ممتنع والا يلزم ارتفاع الاثنينية
كما اشار اليه بقوله والا لم يصدق مطلقا اذ المميزات مختلفة والا ارتفع التعدد
واقول هذا الكلام الحقيق اثباته من الاشتباه في تخصيص معنى المساواة والعموم
في جانب الايجاب كيف لا وهذا الاشتباه في تخصيص معنى المساواة والعموم في جانب الايجاب
ليس في لا تضرب اذ لو اريد جميع اقسام الضرب لا لصدق يضرب اصلا فالحق ان
الاستواء في معنى لا يستوي نكرة منفية غايته ان الاستواء يراد الاشتراك المعتد به
لا كل اشتراك والمراد بالاشتراك المنفي فيما يتفرع على الايمان من النور والسرور والقرب
الى المولى والنجاة في العقبى والاستواء في الخزي والنار وما يلقاه الكفار وح لا يلزم
صدق تساوي المتباينين ولا ارتفاع الاثنينية بين المتساويين وهو ظاهر جدا
وح لا يظهر لقول المص والاقرب البناء على العرف فائدة ومنها الخطاب المصدر
بالرسول عليه السلام مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي قد اختلف في ان الخطاب
في مثل قوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ويا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين
ويا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك هل يختص بالنبي صلى الله عليه وآله فذهب المحصول
الى الخصوص لانه موضوع للخاص وللنبي صلى الله عليه وآله احكام خاصة كقوله تعالى
يا ايها المزمل وقوله تعالى لم تحرم فلا يتجاوز الوضع الا بدليل خارجي او قرينة قصار فهم
مثل يا ايها النبي جاهد الكفار فانه معلوم ان الجهاد لا يمكن منه وحده على انه لا يلزم
لكل احد ايضا الا بتعيينه صلى الله عليه وآله فلا دليل على العموم ولان اخراج الغير

عن الحكم المصدر بيا ايها النبي ليس مخصصا ولو كان عاما لزم ان يكون كذلك في الثاني لظ
بالاتفاق احتج ابو حنيفة واحمد على انه اذا خاطب الله تعالى بقوله يا ايها النبي ولم يحق القصار
عن العموم يكون الحكم عاما فان العادة في حكم السلطان على الامير ان يحكم عليه وعلى عسكره وايضا
شان النبوة الانبا والتبليغ والحكم الخاص به صلى الله عليه وآله نادر والمص اشار الى
ما قلنا من عادة السلطان على الامير بقوله بالعادة الدالة على امر العوام بامر الكبير اقول
الاحتجاج بالعادة المذكورة ليس دعوى ان يا ايها النبي مثلا حقيقة في العموم بل هو دعوى
انه يستعمل مجازا في العام والقرينة هو العادة فح لا يناسب التمسك بالوضع لكنا حينئذ
المخالفة هنا انه اذا اطلق خطاب على هذا الوجه ولم يكن قرينة دالة على الخصوص هل الحكم لقرينة
العادة والتبليغ على العموم ام لا فمن ذهب الى الخصوص يدعي اذا لم يكن قرينة اخرى
غير العادة بجملة على الخصوص ومن ذهب الى العموم ذهب بقرينة العادة وهذا ليس
ببعيد واما اذا كان قرينة الخصوص كما في قوله تعالى لم تحرم فلا نزاع فيه ومنها اللفظ
الموضوع لخطاب المذكور مثل يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و لي م
ايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين هل يشمل الذين امنوا وقمتم و
فاغسلوا ونظائرها الاناث ام لا مع شمول الاناث لو ارادوا من اللفظ بقوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم لا يتناول اطلاق الاناث نحو المسلمين وفعلوا او صيغة الامر
فعلن والمسلمات واعلم ان الصيغة يطلق على المونث حقيقة باعتبار موصوف
مذكر نحو الانسان والجواهر والحيوان ولهذا قيل ان التذكير والتانيث سهل فح
يمكن ان يحمل اطلاق المسلم على المسلمة حقيقة ويكون الجمع حقيقة في معناه ولا يلزم المجاز
في اكثر الخطابات والى ما اشرنا اشار المص وقيل انه دخول حقيقة لنا ان الجمع تكرر
الواحد وهو المذكر اي المذكور لكن علمت ان المفرد هو المذكر ولو يتناول الانسان
ان قلت فح لا احتياج الى الجمع المونث بحسب الوضع قلنا الفوائد كثيرة لا تنحصر فما ذكرنا
كالتفريحات احتجوا اي احتج من قال ان الصيغة حقيقة في الذكور والاناث بعض

اهل اللغة على تغليب المذكر لو اجتمعا فيدل ذلك على انه بالوضع اذ لو كان مجازا لما نصوا عليه
واذا كان التغليب امرا جائزا استعمل في غير التغليب المذكور بل يحمل المونث غالبا كما في قوله تعالى
عليه وآله حبب الي من دنياكم لغلبة النساء على الطيب لان الطيب ايضا محبوب طبيعي
محبة النساء غالبا والجواب انه ليس محل النزاع لان التغليب عند اهل اللغة مجاز
ومنها ان المقتضي اي الذي يقتضي الاضمار لا عموم له اي لا يقتضي ان يقدر في الكلام
كل ما يمكن ان يقدر واشار المص بقوله ويراد به ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة
للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة فانه يحتمل اضمار حرمت الانتفاع من العظم مثلا والاكل
بل الاضمار خلاف الاصل ولا يجوز اختياره الا بقدر الضرورة فلما علم ان حرمة
ذات الميتة غير مقصود لا بد من اضمار بقدر الضرورة ووجوه الانتفاعات
متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من زيادة المخالفة للاصل الدال على نفي الاضمار
فان الاصل عدم الاضمار الا بقدر الحاجة وبعارض بان اضمار البعض ليس اولى
فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر شيء والثاني باطل فتعين الاول وهو اضمار الجميع قطعا اقول
قد تقرر عند الاصوليين في مثل واسال القرية ان القرية مستعملة في اهل القرية كذا الميتة
مستعملة في اكل الميتة مثلا وح يلزم الترجيح نعم يمكن لا تقدير على بعض المراد الا بالقرينة
وهو ظاهر جدا على ان ترجيح احد المتساويين جائز والا يلزم ان لا يستعمل في صورة
ايراد استعمال احد المترادفين المتساويين وقد يجاب ان المقدر بعض غير معين والتعيين
الى الشارع والاجمال وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه لانه واحد والتعميم
فيه زيادة الاضمار على الواحد وفيه اضمارات متعددة كل واحد منها خلاف
الاصل فكان الاجمال اقرب من التعميم لقلة مخالفة الاصل ومنها مثل لا اكل في جميع
الماكولات في قبول التخصيص واذا قبل التخصيص هل على انه عام قد اختلف في
ان مثل لا اكل بحذف المفعول يدل على عدم اكل شيء من الماكولات لذهاب
ذهن السامع كل مذهب والفرق بين هذا وبين لا يستوي ظاهر لان الكلام

هنا في عموم المفعول وهناك في عموم المصدر والمص اختار انه عام لان المصدر هو النكرة فاذا
نفيت النكرة يلزم نفي الاكل مطلقا لان النكرة في سياق النفي تفيد العموم ويتبعه ذلك
عموم المفعولات خلافا لابي حنيفة حيث قال انه لا يقبل التخصيص فلو خصص
بماكول لا يقبل لنا ان الاكل نفي حقيقة الاكل اي نفي المصدر كما اشرنا بالنسبة الى
كل المفعولات اي كل ماكول وهو معنى العام ولذلك لو حلف ان لا ياكل يحنث
ياكل اي ماكول كان اتفاقا وذلك هو المعنى العموم فوجب قبول التخصيص كالتوضيح
به احتج ابو حنيفة بان المنفي الماهية من حيث هي من غير نظر الى الوحدة والكثرة
والقابل للتخصيص متعدد فيكون لا اكل غير قابل للتخصيص لانه انما يجري فيما له
حظ في التعدد واقول النزاع غير وارد على محل واحد فان من يقول بعدم جواز التخصيص
انما يقول نظرا الى طبيعة المصدر ومن يقول بالتخصيص انما يقول باعتبار اللازم
فان نفي الطبيعة يستلزم نفي كل فرد لكن على هذا لا يترتب على عدم جواز التخصيص ما رتب
عليه ابو حنيفة فان التخصيص المطلق كما في الحيوان الناطق يمكن فهذا العام الا
ان يقال نفي الطبيعة من حيث هي مطلقا بالى عن التخصيص لانهما والجواب
عن احتجاج ابي حنيفة ان المراد نفي الافراد اللازم من نفي الطبيعة كما قلنا ومنها
ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم اي من المسائل
المختلف فيها ان ترك طلب التفصيل في موضع يحتمل التفصيل يدل على العموم
كقوله صلى الله عليه وآله لابن غيلان اسلم على عشرة نسوة امسك اربعا وفارق
سايرهن ولم يسال عن كيفية عقده عليهن هل كان بالترتيب او لا فكان اطلاق
اطلاق القول بامساك الاربع منهن مطلقا من غير تفصيل يقتضي عدم الفرق بين
ان يكح بالجمع او بالترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه عليه السلام بالحال بانه كيف كان
النكاح فلم يحتج الى الاستفصال والجواب ان الاصل العدم وهو ظاهر ومنها العطف
على العام اي من تلك المسائل ان عطف الخاص على العام هل يقتضي العموم

ام لا مثال المص لا يقتضي العموم كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن فان المعطوف عليه وهو قوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في البائنات والرجعيات وعطف عليه قوله تعالى
وبعولتهن وهو مخصوص بالرجعيات والحق ان مثل هذا العموم قد يستفاد في بعض الصور
فلا يمكن نفيه كلية ولا اثباته كلية ومنها الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطبة مثل يا ايها
الناس في النداء ويسمى الحضور عند اهل العربية فلا يتحقق المعدوم والصبا قد تقرر
ان الخطاب لا يتوجه الى المعدوم وقد يناقش ان الموجودين بعد وجودهم مكلفين خاص
بالموجودين المكلفين في عصره وانما يثبت لمن بعدهم بالاجماع يعني ان الاجماع يقتضي
ان الحكم شامل لهم بعد وجودهم على وجه التكليف لان الخطاب شامل لهم كما قال المقدم بالاجماع
هذا على مذهب المعتزلة واما على الاشاعرة فالخطاب شامل لمن سيوجد من قبيل
الوصية لان من سيوجد من ابنه فانه معلوم ضرورة من دينه عليه السلام تحقق خطاب
المعدوم هذا بالحقيقة ولسلا ففي على ان الحكم مشترك بين الموجود وما سيوجد بالضرورة
من الدين وهذا غير الاجماع اقول ان العقل يحكم ان طلب الفعل من المعدوم مستحيل الا على
سبيل التعليق والبقية الطلب من المعدوم سفه كما يحكم بقبحه وهذا ليس من باب مستفاد من
كلام المص من ان خطاب المعدوم قبيح فان ما ذكرنا يصح على كل مذهب بخلاف
ما قال المص ومنها قول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي
لا في الحكاية اذ قال الراوي نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر ~~لا يفيد العموم لان الحجة~~ في البيع فهل
يمكن المستدل ان يحمل هذه الرواية في غير البيع من الصور لاحتمال ان يكون الذي رآه الصحابي
فردا خاصا بالصورة واحدة وظنه الصحابي عاما وكذا قول الراوي قول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله قضى
والسمع لا يفيد العموم وكذا قول الصحابي عن النبي سمعت يقول قضيت بالشفعة للجار لا يفيد العموم لاحتمال
حكايته عن قضاء خاص غير متعدد والشفعة لجار خاص كما يقول الامامية من انه لو كانت
او لم يكن للشركاء بالاستناد العقلي الى ان الظاهر ان الراوي عدل ثقة لا يروي الا ما يسمع في اللفظ

ما قوا كان كلامه عاما فالاصل فيه العموم وكذا قوله اي قول الصحابي كان النبي صلعم يجمع بين الصلوتين
في السفر لان لفظ كان يدل على تقدم الفعل واما دوامه فلا اذ قال الراوي [illegible] النبي
كان كذا فالاصل فيه العموم واما اذا قال لنا رايته صلعم فلا يستدل بعينه العموم لانه الفعل [illegible]
مرتا كان فلان يصلي بالليل واكثر ما فيه [illegible] قوله اي قول الراوي صلعم [illegible]
لا يدل الشفقتين الاحمر والابيض [illegible] اذا قال الراوي ان النبي صلعم صلى الركعتين بعد الشفق
لا يحمل على انه صلى بعد الشفق الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معنييه على [illegible]
والشفق لفظ مشترك بين الاحمر والابيض فاذا اريد من الشفقين [illegible] ارادة المعنيين
من اللفظ المشترك وكذا اي قول الراوي صلى في الكعبة لا يستدل به على جواز الفرض
لان تلك الصلوة اي الصلوة التي اديت من النبي صلعم اذ صليها في الكعبة [illegible]
يحتمل ان كانت نفلا فلا يكون فرضا فلا يصح الحكم لجواز النفل في الكعبة وما يكون
فلا يدل على العموم اي ان كانت نفلا فلا يكون فرضا فلا يصح الحكم لجواز صلوة الفرض
في الكعبة فلا يثبت العموم ومنها المقدم [illegible] عام بنسبة الى عموم الموافقة [illegible]
يتحقق فيها العموم في المحصول البحث عن ان المفهوم هل له عموم ام لا فرع على ان
المفهوم حجة ومن سلم كونه حجة لان كون الحكم ثابتا به [illegible] لانه لو ثبت الحكم في غير
المذكور ثم لم يكن للتخصيص فائدة [illegible] لان سبب النزاع في انه يفيد العموم ام لا
والغزالي قال العموم من عوارض اللفظ فلا يتحقق في المفهوم [illegible] النزاع لفظي لان
قال بعمومه اراد [illegible] الحكم عما عداه [illegible] اراد ان العموم [illegible]
ليس بلفظ [illegible] في الخصوص [illegible] الاول التخصيص
انواع [illegible] بالاستثناء [illegible] الخطاب [illegible]
ما لخطاب لا يتناوله [illegible]
هذا عام مخصوص لا شك ان المخصوص ليس بعام لكن المراد كونه عاما لولا تخصيصه [illegible]
الصغرى ومنه انه [illegible] انه كان عاما مخصصا بكون الافراد على ظاهره

او تناول العموم بحاله والاخراج انما هو من الحكم اعلم ان التخصيص كما يطلق على
قصر العام على بعض افراده فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته
وان لم يكن عاما وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاما لتعدد مسمياته [illegible]
عشرة يقال انه عام باعتبار افادته ما فيه على [illegible] الاستثناء عنه
فسمي تخصيصا ولذا المسلمون للمعهود كوحا [illegible] المسلمين
الا انه اذا لم يكن المسلمون عاما والاستثناء عنه تخصيصا ولا بد ان يعلم ان التخصيص
على اي وجه كان لا بد من [illegible] ذكر [illegible]
كالانسان كلهم [illegible] كلهم وذلك [illegible] لكن القصر عليه [illegible]
بل انما هو [illegible] ارادة [illegible]
٣٢ حد التخصيص على [illegible] اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وفي الواقع انواع
بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب سواء كان الذي صح [illegible]
العام مخصوص [illegible] عند الواقفة ان المتكلم اراد به
بعض ما يصلح له ذلك [illegible] الذي [illegible] العام خاصا [illegible]
اذ قصد باطلاقه بعض ما يتناوله او بعض ما يصح ان يتناوله على اصطلاح المذهب [illegible]
خصه واما المخصص للعموم [illegible] على سبيل الحقيقة [illegible] واحد هو اراده [illegible]
لا [illegible] التابع وذلك الكلام لانه [illegible] فانه اذا جاز ان يراد الخطاب
خاصا وجاز ان يرد عاما [illegible] احدهما على الاخر [illegible] الارادة [illegible] المخصص
على [illegible] بالمجاز احدهما [illegible] الدليل على كون العام مخصوصا [illegible]
[illegible]
المحقق [illegible] الحقيقة وعند [illegible]
رحمه الله عليه [illegible] ان يتناوله [illegible]
[illegible] الاول فانه [illegible]

[illegible] المسئلة الثالثة في الفرق بين النسخ والتخصيص والنسخ لا يمكن الا [illegible] التخصيص [illegible]
بطريق خاص فيكون الفرق بينه وبين التخصيص فرقا ما بين العام والخاص لكن [illegible]
[illegible] التخصيص امور [illegible] التخصيص بهذه الامور [illegible] كونها كافة
للنسخ [illegible] الاول ان التخصيص لا يصح الا في ما يتناوله اللفظ والنسخ يصح [illegible]
على ما [illegible] انه مراد [illegible] يتناوله اللفظ [illegible] ان النسخ [illegible] والتخصيص لا [illegible]
ان يكون كذلك [illegible] المقارنة [illegible] على اختلاف [illegible]
[illegible] النسخ [illegible] التخصيص
[illegible] التخصيص [illegible]
على [illegible] التخصيص [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] ان النسخ [illegible] التخصيص [illegible]
لا بد وان يكون [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible] ان النسخ [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible] النسخ [illegible]
الى التخصيص [illegible] المحصول الفرق بين التخصيص والاستثناء [illegible]
[illegible] الاستثناء [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] والاستثناء [illegible]
المحصول [illegible] التخصيص [illegible] الاستثناء [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible]

العموم المطلق لكن [illegible] وقد يعكس [illegible]
فلا بد من حمل [illegible] وهو خلاف المشهور [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible]
التخصيص [illegible] التخصيص
[illegible]
[illegible]
[illegible]
١٣٣ الامر [illegible] مثل الله خالق كل شيء [illegible]
الله شيء [illegible] بالاتفاق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] التخصيص بالاتفاق [illegible]
لا بد [illegible]
[illegible]
الا [illegible] الكذب
[illegible] الكذب [illegible] التخصيص [illegible] التخصيص
[illegible] الكذب [illegible] التخصيص الكذب [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible] الكذب [illegible]
التخصيص [illegible]
[illegible]
[illegible]

وزعم ابو بكر القفال في اول الامر انه لا يجوز تخصيصه بما يقل من ثلاثة اجمعوا
الى انه صحيح من جوز استعمال العام في الواحد بانه اي بان استعمال العام في الخاص استعمال
العام في الواحد بانه اي بان استعمال العام في الخاص استعمال في غير موضوعه مطلقا
الاستعمال في البعض اولى من البعض او في بعضه الواحد الجواب المنع من عدم الاولوية
والسند قبح اكلت الرمان اذا اكل حبة واحدة والاطلاق على الواحد المنظم لكونه
كونهم اتق وروى عن الرازي ان الحق ان التخصيص ان كان بالاستثناء يجوز الى الواحد
كو علي عشرة الا تسعة وكذا البدل كوا اشتريت العشرة واحدها وان كان بالمتصل غيرها
كالتقييد بالصفة جاز الى اثنين كو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وان كان بالمنفصل
فان كان في غير محصور او في عدد وكثير فالمذهب انه لا بد من ان يقرب من مدلوله مثال
من دخل داري فاكرمه وفيه زيد وعمرو وبكر وكذا اذا قال قتلت كل من في المدينة
وقتل ثلثة علانا عبثا مخطيا كذا في الشرح العضدي اقول بل كل ان الصفتي لحمه في الزاد
على ان يكون الصفايا التي لو صرح بها لم تكن الا ان يكون خلطه والنفر كثيرا ما يقال الكل فيه
هو هذا الذي ع اذا اقتل كل من دخل داري وان يكن سبيله بل الواحد لا الجد نحو احفظا
البحث الثاني العام المخصوص بالمنفصل المخصص التخصيص في الاول الاستثناء المتصل
نحو اكرم الناس الا الجهال كذلك الشرط فانه لا يخص الثاني في الشرط مثل اكرم الناس
ان كانوا علماء والرابع الصفة كو اكرم الناس العلماء والرابع الغاية كو اكرم الناس الى
ان يجهلوا الى من سول البعض نحو اكرم الناس العلماء منهم وانت تعلم ان منها ما نحو الا نحو الا الاستثناء
والغاية ونحوها مما لم يجر الى اكثر فيه والصفة والبدل اقول لهم ظاهره ان المخصص المتصل منحصر
في هذه الخمسة بما هذه تبع او كذا التخصيص بصفة الخاص لما تولى بما في الصفة باسم
ال رسول والمخصص المنفصل بما لا يستقل بنفسه الا علي جملة من غير الغاية الى الكلام الاستثناء والشرط
ونحو العتبة المستقل بكلامه متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يتأول انه طرف مثل الشرط
المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه كوان دخلت الدار فانت طالق

وما جاءني الا زيد احد لستعق بما اخر الكلام ولا للوصف بالمحل كو لا يكرم رجلا ابوه
جاهل والاستثناء مثل ليس زيد او لا يكون زيد الا انه كلام تام لا لقول الاراد والصفار
الكلام بما هو سند الى الاستثناء وسواه بالشرط اداة والاكلي انه لا بد من اعتبار الشي
اولا ثم انواع البعض منه او التعليقة وقوعه على نفي التقادير والا وما الكلام الذي انتم
ما لا ينفد المعنى لو دل بشرط او بحل الوصف والاستثناء مثل ليس زيد الا لذلك اشبهها
الى رجع الشعر كذا في التلويح ليس بجاز لكان قوم على ما تر لانه غير منفرد للبعض اي غير مستقل
في البعض مجاز الكلام والاوم لنه المتصل اي الاستثناء مثلا مثلا الا انه
قوله ثمه الاثاث في حسن لو اريد بعض الاثاث لكان الاستثناء لغوا وفيه ان من قال
بالمجاز به ارادوا ان قولنا على عشرة الا ثلثة الخبر به مبنيا حقيقي وهو الان والصورت
القرينة الثانية مجازي وهو الواحد ولا فهم الثانية الا قرينة الاستثناء وقد يكون حقيقة
فلا يكون مجازا في البعض بل المرجع منه ومن المتصل لعند البعض حقيقة مثلا ان ما قالت
الا زيد الا ان يستعمل فيه ورادع المستثنى ان ما هو من الحكم وهذا اي الاستثناء ظاهر
وانما في الصفة والغاية ونظائرها انما سل الموصوف والصفة في المخصوص حقيقة في المجموع
ان نقت لم لا يجوز ان يقال لفظ العموم وحده حقيقة في الاستغراق ومع القرينة المخصصة يكون
حقيقة في الخصوص قلت فتح هذا الباب يوجب ان لا يوجد في الدنيا مجاز اصلا لانه
لا لفظ الا ويمكن ان يقال انه وحده حقيقة في كذا ومع القرينة حقيقة في كذا كلام هذا م
فان قلت المركب من الرجل والخاص حقيقة في المعنى المراد من الخاص على نحو اللفظ
الدال المأخوذ في المركب ان يحمل على المعنى المجموع فيكون المركب لغوا او انه يحمل
على المعنى الحقيقي فيكون مشتركا اذ هو خلاف الاصل فيكون مجازا ولان العام
غير المستقل لو كان دالا بالجواز لكان مثل المسلمون والمسلم مجازا الان المسلمون زيد فيه
الواو الدال على الجمع وهو غير مستقل وكذا اللام في المسلم يدل على العموم
وفيه لفظ مسلمين موضوع لمعناه حقيقة مع الواو وكذا المسلم واما المخصوص

المتصل المتعلق كو خالق كل شي بان ضرورة العقل قاضية بان الشي لا يكون
غير اول الشرطية بان يقول المتكلم اني اردت بكلامي هذا المعنى او ما في مجلة مستقلة
ودالة على ان مراده الماتي فانه مجاز لانه موضوع للعموم وقد اشتعل في الخصوص
المحصول حقيقة ان العام الذي دخله التخصيص اهل هو مجاز فقال قوم من الفقهاء
انه لا يصير مجازا كيف كان التخصيص ومنهم من فصل وذكروا فيها وجوها والحق
هو لا الحسن وهو ان القرينة المخصصة المستقلة فان عقلية او لفظية
اما العقلية فلا دلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب في العبادات
واما اللفظية فيجوز ان يقول المتكلم اني اردت به البعض الفلاني ومن هذين
القسمين يكون العموم مجازا والدليل عليه ان اللفظ موضوع في اللغة للاستغراق
فلو استعمل فيه لكنه في البعض فقد صار اللفظ مستعملا في غير مسماه لقرينة
مخصصة وذلك هو المجاز او فلا يلزم ان يكون جميع الخطابات مجازا الان
المخاطب لا يكمل العدد فيختص بالبعض هذا على مذهب الشيعة والمعتزلة واما على
مذهبهم والاشاعرة فانه يكون غير الخاص داخلا به صاحب المحصول ويمكن ان
يحمل القرينة لمزلة تمد معرم فلا يلزم المجاز والها يكن ارادة الطبيعة من
حيث هي في ضمن البعض اعلم انه يلزم ان يكون الشيخ موجبا لمجازية المنسوخ
لانه مستقل وقول الرسل مشترك بين المتصل والمنفصل فالاولى ويجوز
التمسك به اي بالعام المخصوص في المحصول وهو قول الفقهاء وقال عيسى بن ابان
وابو ثور لا يجوز مطلقا ومنهم من فصل فاسلم بان المخصص بدليل متصل يجوز
التمسك به والمخصص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به والمختار انه لو خصص
تخصيصا مجملا لا يجوز واذا جاز فقال التخصيص الحل اقتلوا المشركين
ثم قال لم ارد بعضهم لنا وجهان الاول ان اللفظ العام كان متناولا للكل
فيكون حجة في كل واحد من اقسام ذلك الكل اما ان يكون مترتبا في القسم الاول وعلى

كونه حجة في الكل او لا يتوقف على واحد من هذين القسمين والاول باطل لانه
ان كان كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام مشروطا بكونه حجة في الاخر لزم الدور
ان انتفى كونه حجة في هذا القسم الى كونه حجة في ذلك القسم ولا بالعكس الى كونه حجة في ذلك
القسم بعينه ان لم يتوقف كونه حجة في هذا القسم فيكون الحكم المخصوص حجة في هذا القسم
مع انا نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى كل الاقسام على السوية فلم يكن جعل البعض
مشروطا بالاخر اولى من العكس والقسم الثاني ايضا باطل لان كونه حجة في الكل يتوقف
على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا عند تحقق جميع الافراد ولو
توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لزم الدور وهو ع وبما بطل القسمان
ثبت ان كونه حجة في ذلك البعض لا يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر ولا على
كونه حجة في الكل فاذن هو حجة في ذلك البعض سواء ثبت كونه حجة في البعض الاخر
والكل او لا فثبت ان العام حجة الوجه الثاني وهو ان المقتضي لثبوت الحكم
في غير محل التخصيص واجب فالمقتضي انا المقتضي قائم لان لفظ العام دال على ثبوت الحكم
في محل التخصيص وفي غير محل التخصيص فيحصل والمعارض لا يصلح للمعارضة لانها تمنع
ثبوت الحكم في محل التخصيص لا في غير محل التخصيص فبقي الحكم في غير محل التخصيص سالما
عن المعارض والمعارض ثبوت الحكم حجر التمسك بالعام المخصوص مطلقا اما دليل
الاول فقوله لان كونه اي كون العام حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة
في المورد الاخر والا لزم الدور على تقدير ان يتوقف كونه في بعض الموارد على
الاخر وبالعكس او الترجيح من غير مرجح ان لم يعكس ومع ذلك حجية العام المخصص
ايضا وان يثبت بالدليل الثاني فقوله ولان المقتضي في غير محل التخصيص ثابت و
المعارض وهو رفع الحكم عن محل التخصيص لا يصلح للمعارضة فان رفع الحكم عن محل
التخصيص لا يمنع ثبوت الحكم في محل النزاع اقول لو تم الدليلان لكان دالا
على حجية العام مطلقا فلم يكن العام غير المخصص حجة وما كان العام غير المخصص

وفي الشرح العضدي جوابا عن الدليل الاول ان التوقف يستلزم التمسك بعموم كونه
افراد المتقدم وتوقف حجيته لكونه متوقفا ايضا ولذلك على كونه وذلك اما ذكر وبالعكس
ولو كان كلا من الشيئين التساويين على تمام الآخر وبهذا لا يمتنع من ان يصير متوقفا
مطلقا انما اتم الدور في التوقف الاول وان كان يحمل على التساوي بدور المحبة ابدا كما ان طلاق
الدور على دور المحبة مجاز وكذا المعاني التوقف فيه ومن الظاهر ان كون شيء
لا يحتاج الى كونه ابنه اب وبالعكس والاستلزام الدور اليه وقال البعض
انما هو لتقدم الشيء على نفسه مع تكرر الدليل الاول بناء على توقف العدم وعدم توقف
التقدم ثم الاحتياج ولا لو تحقق التقدم التساوي ولو تحقق احتج ابو ثور والي
بحرمه اي بخروج العام المخصوص عن حجيته وليس بعض المجازات اولى من البعض والا لزم
الترجيح من غير مرجح فيبطل الاستدلال بالعام المخصوص والجواب المنع من عدم الاولوية
فان كل الباقي بعد التخصيص اقرب الى الكل الخروج البعض بالمخصص او يستعمل هذا
الكلام ان الباقي بعد التخصيص لابد ان يكون متحدا واحد ليصح اطلاق كل الباقي
ما يشتمل به ولكن ان كان السند المنع يكفيه الترجيح في بعض الصور وذلك ان يقول ان
اخراج البعض متى اتبات علم بلا ريب ولا يعتبر فيه يعود الترجيح من غير مرجح وان لم يتعين القرينة
اذ المعنى المجاز لا يتعين ولا يحسب في الاستدلال استقصاء البحث في طلب المخصص احتلفوا في
ان التمسك بالعام يجوز ابتداء من غير استقصاء البحث في طلب المخصص فقيل لا
ان التمسك به يجوز ابتداء من غير البحث وفيه قال ام لا فالمعروف عن الصيرفي الجواز
مطلقا وقال ابن شريح لا ابدا من الاستقصاء في المحصول اصح العين ابو اسحاق ابو الحسن
التمسك به العام لابد يطلب انه هل وجد مخصص ام لا فان التمسك به الى العام فلابد طلب انه
هل وجد ما يقتضي صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وهذا الخلاف مثله كما ان الملازمة انه انما يجوز
التمسك بالعام لا ابدا بطلب المخصص لكان ذلك لاجل الاحتراز عن الخطأ الممكن وهذا المعنى قائم في

التمسك بجمع اللفظ فيجب اشتراطه في الحكم بيان ان التمسك بالحقيقة لا يحتاج الى الطلب
ما يوجب العدول الى المجاز وهو ان ذلك غير واجب في العرف بدليل انهم يحملون
الالفاظ على ظواهرها من غير تحقيق عما يوجب العدول فاذا وجب ذلك في العرف وجب
في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن اقول التحقيق ان التمسك بالعام
من غير تحقيق جائز غير حسن لان التخصيص في العموم غالب كثير حتى اشتهر ما من عام الا وقد
خص منه البعض حتى قيل انه لا يكاد يتحقق علم بالتخصيص عن المخصص اول من عموم يخص
مما يوجب العدول عن العادة بخلاف المجاز فان العادة جارية في الحمل على الحقيقة
مع القرينة ما لم يكن قرينة تحمل على الحقيقة من غير استظهار لا يقال التخصيص من
قسم المجاز فلا يتصف الى ما توقف عليه لانا نقول الكلام في كل مجاز لا المخصص والا
جاز التمسك بالحقيقة الابعد الاستقصاء في جميع احتمالات المجاز ونبه بما ذكرته
اصح ابن شريح فانه علم لتدبر وجوده اي وجود المخصص لا الظن التمسك بالعام في جميع
موارده اذ لا يجوز في صورة التخصيص قبل الاستقصاء في وجود المخصص يجوز ان يكون
العموم حجة وان لا يكون والاصل ان لا يكون حجة اتباعا للنفي على حكم الاصل فلو اقر ابن شريح
ان شريح في المحصول وانه عند ابي اسحاق يكون عدمه اي عدم المخصص شرطا في الاستدلال
يكفي في اتمام الكلام فانه اذا كان العلم بالعدم الاستدلال والجواب يكفي الظن
قال صاحب المحصول في جواب الاصح على وجه حرره ان الظن كون العام حجة اقوى من الظن
كونه غير حجة لان ادلة العام على العموم ارجح من حمله على التخصيص وما ظهر هذا الحديث ان
التفاوت كون ذلك في شرط الظن بهذا الاعتبار المحصول وكرر الجواب على ان الظن
ان العلم بعدم المخصص غير لازم بل يكفي لجواز عدم المخصص الاستدلال وهو معنى ما قيل
وانه قال الاستدلال لا يحتاج الى الظن عدم المخصص فانه كثيرا ما يتحقق الاستدلال والخطاء
المطلق فيما بال البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ بالا واخواتها اي في معنى الاخراج لو سوى وحاشا وخلا وعدا ولا دات بالا

غير الصفة بتخرج كونه تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه بمعنى غير الله فهو داخل
في التخصيص بالصفة وهذا التعريف للمتصل لان في الاستثناء حقيقة فيه اولان
المتصل هو المخصص ومن المنفصل ومن قال بان الاستثناء مشترك بين المتصل و
المنقطع قال في تعريف المستثنى انه هو المتصل ما دل على مخالفته بالا غير الصفة
وما ادرها فاخراج بعض ما يتناوله اللفظ دون غير اخراج ما يتناوله اللفظ ومن علم
اخراج ما يتناوله اللفظ والجواز في غير المستثنى المتصل لتوكيد ذو وضع مخصوص
محصورة وان اعلم ان ابو الحسن لم يرد بالقول الاول واعترض على طرده
اما على طرده فقيل لم يرد التخصيص بالشرط مثل اكرم الناس ان علموا وبالوصف
كرم الناس الذين علموا وبالغاية الصحيح كرم جاءونه القوم وكذا لم يكن زيد فانه كان
كلها ذو وضع محصورة بخصوصه وانه مع ما ذكرتم اجيب بان التعريف غير مخرج
لما ذكر بل غير المذكور وكذا الشرط بل وكذا الغاية الصحيح لان المراد بما في التعريف
ادوات يحسب الوضع على انه لم يوضع الا بمعنى الاخراج عن زيد وهم لم يوضع لمعنى الارادة الى
من الكلام الاول وانما يلزم من ذكره بعد الاثبات قررناه بعينها ان كان الكلام لم يكن
كونه عليه التناقض لا كونها وضعا اولى وقد قرر ان المراد بالاخراج انه لولا
المخصص لم خلا عنه الى رد وهذا صادق على التخصيص بالاستثناء والشرط وغيرها وانما على
عكسه فقيل يرد جاء القوم الا زيدا فانه استثناء ولا يصدق عليه انه ذو وضع بل ذو صيغة
واحدة والحق انه يمتنع لظهور المراد وهو ان حسن الاستثناء ليس المراد من الشرط الدال
على المستثنى منه كما دل عليه كتب الحروب الثرم الرضى وغيره من الشرح العضدي بناء
على الذي سا الاستثناء انه تناقض لان قولك على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن
العشرة ونفي لها صريحا ولان اثباتها لا للعشرة ثم نفيها والتناقض غير جائز وسيان كلام
الله واضطرب العقدية والاية مع دفع آدم عن ذلك التناقض وقد اضطربوا فيه فقال الاكثر

المراد بعشرة وكرها في قوله له علي عشرة الا ثلثة انما هو سبعة والا قرينة كالارادة السبعة
من العشرة ارادة اكثر اسم الكل كما في التخصيص لغيره حسنت سوق ابطل الفرائض
وارادة الحيوان بدليل يخرج التأمي ومال القاضي ابو بكر الى ان المجموع وهو عشرة الا ثلثة بازاء
سبعة كانه وضع له اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة ودليل المراد العشرة
في هذا التركيب هو نبي عشرة باعتبار افراده ثم تحرر لهو سبعة دل السبعة والثلثة ثم اخرجت
منه الثلاثة يقوله الا ثلثة فدل الا على الاخراج والثلثة على العدد المسمى بها حتى بقي
سبعة ثم اسند اليه فلم يسند الا الى السبعة فلا على الاثبات ولا نفي اصلا فلا
تناقض لانه انما يتصور بتعارض اثبات ونفي وهذا هو الصحيح لانه لابد
في دفع التناقض من احد المذاهب الثلث لانه ان اريد عشرة واسند اليه فالتناقض
ظاهر والتقادة بان لا يراد العشرة او يراد ولا يسند اليه فان لم يرد العشرة فان اريد
بها السبعة فهو الاول وان لم يرد السبعة اي مراده قطعا مكون مراده بالتركيب
وهو الثاني وان اريد العشرة ولم يسند اليه فهو الثالث واذا تحقق احد الثلاث فاذا
اطلاق متعين بمعنى الثاني بقول الاول الاول باطل لا يكون مسمى الثالث ثم ذكر لهم
نكتة ان الاستثناء على قول الثاني في ليس تخصيصا بان التخصيص هو العام على البعض بكماله
وهنا لم يرد بالعام بعض سماته بل ارد تمامه على ستة ماد على قول الاكثر هو
تخصيص لانه قصر العام على بعض تسمياته وعلى المذهب المختار يحتمل ان يكون تخصيصا
نظرا الى الحكم فانه الحكم في الظاهر وان المراد انقصه وهي ويمكن ان لا يكون تخصيصا
اذ لم يرد به الا العموم كما كان قبل الاسناد ولم يحمل التخصيص في هذا الكلام بحمد
لا بد من التنبيه الحسنة اي اعلم بها ان العدد القصد ان عشرة اخرجت منها ثلثة
للسبعة مما ترك في اي اخرجت منها ثلثة عشرة ولاني في السبعة عشرة والجزء بعد اخراج
الثلثة وبقيتها معلوم وان هذه السبعة عشرة على حالها الكلية او تقيد لها ان في الثاني
مما العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة حمس الصلاة واربعا ليست باربعة اصلا

١٣٦
١٣٧

هذا اشارة الى ... [illegible]

عشره وهيئت بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا اي السبعة من باب التخصيص هو المذهب الاول
وان قلنا هو موضوع لما بقي من العشرة بعد اخراج الثلثة والا لم يصح الاطلاق الا ذلك ليس هو الا
عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انها وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه
بلازم مركب وقد يعبر عن الشي باسمه الحكمي وقد يعبر عنه بالتركيب الدال على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر
فانك تستطيع عدا الى عدد حتى ينتهي الى المقصود وقد تنقص عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما ان
ان عشرة وستة اربع وثلاث هي صيغة المستاق ووا او حث ار عشرة مجازا العمر مرجع الى
المذهبين هذا كلام الشرح العضدي واقول لا بد من التنبيه على حسبه الى الاعلم هو ان الله المخذ
ان الحكم على العشرة والرجال والقوم يكون باعتبار كل جزء من الافراد مثلا قصدنا في مثل
كل انسان كاتب ان يقول زيد كاتب ان يقول زيد كاتب عمرو كاتب وبكر كاتب وخالد كاتب
وذلك ليس هو ترو دعوى غير ده يعنوان كلي دال الحصر و بالحقيقة الاحكام على كل واحد
مع المنع من قولنا كل انسان الا زيد كاتب الحكم على جميع افراد الانسان فانه كاتب
بالمحكوم عليه هو كل انسان لا غير كتفي وهذا صحيح من الثلثة مجاز واما على الى المذهب
ريترتب يكون الحكم مخصوصا بالثلثة بل يصح مولد دالفرد ثم يرد به الى العموم ثم ان
قال الشرح العضدي ان العشرة اي اخرجت منها الثلثة ليست عشرة يكون مجازا كان لو لم
من الثلثة وعدلا يكون عشرة الست ابعث كل من المكلام يكون العشرة المخرجة عنها الثلثة
ليست سبعة فيكون اراد السبعة مجازا منها وقد تم الكلام حيث يفيد لا بد من افراد الكلام
ما كل انسان كاتب الا زيد فان قال على المذهب المشهور ان يكون الانسان الذي هو العموم
عندهم في كل انسان كاتب الا زيد مجازا في عد الا زيد لانه لا يصدق على الانسان الذي خرج
منه زيد انه انسان خرج منه زيد فيكون مجازا فيه وعلى المذهب الاول والذي نسب الى الباقلاني
لا يصح ان يقال ان الانسان الذي خرج منه زيد صادق حقيقة على كل فرد فيكون حقيقة وهذا ليس
بصحيح الا ان يقال الكلام ليس الا في وحده انما الكلام في كل انسان الذي الى الى
مع صيغة العموم فانه يصح ان يقال انه لا يصدق على كل انسان خرج منه زيد انه كل انسان

ج م م

١٣٨

وكذا المراد وما يتبع من كل انسان غير المخرج منه وهو صادق على زيد وخالد فيصدق
على كل واحد وعلى المجموع لكن يلزم على هذا ان يكون المركب من كل انسان الا زيد
مجازا فيما سوى زيد فتأمل وتوجه ان كلام ابن الحاجب والشرح العضدي لا يدل الا
على التخصيص بالاستثناء ليس بمجاز وقد يهنا بانه مجاز وهو غير صحيح والفا المستثنى منه اذا
كان مجازا في كل انسان سوى كاتب الا زيد لا يصح من المذهبين باعتبار المجاز والحقيقة
ويمكن ان يجري المذهب الثاني في الاستثناء والمعنى المجازية على مذهب والحقيقي على مذهب
ولا ينافي ذلك ان يكون قصد مجازا باعتبار اخر ثم يمكن ان يقال ان المراد بالعشرة في
صورة الاثبات كل جزء منها وصح الاستثناء ولو كان ذلك قولنا ليس على عشرة الا ثلثة
فانه لو اريد بالعشرة معناها الاصلي لاستثناء المتصل معناها لا شي من افراد العشرة الحكم عليها
بانها في ذمتي للاثبات كذلك الا ثلثة والا ثلثة يصح الحكم على الثلثة بانها ليست في ذمتي
وفي صورة السلب يستقيم ذلك معنى قولنا ليست العشرة في ذمتي الا ثلثة معناها ان
العشرة سبعة منها محكوم عليها بالسلب وثلثة منها بالايجاب قال العلامة ايضا مجازا
حاصل كلام الشرح العضدي ان العشرة حقيقة في العشرة سواء كان مطلقا او مقيدا
ولا شي من السبعة حقيقة عشرة افراد ولا الافراد انواع متباينة لا يصدق بعضها على البعض
ملتبس بحط العشرة حقيقة في السبعة ومعلوم ان الحكم في مثل على عشرة الا ثلثة انما هو على
السبعة لا غير فالمعنى الحقيقي لهذا المركب على عشرة الا ثلثة انما يكون بالعشرة
الموصوفة باخراج الثلثة فيكون مجازا في السبعة وهو مذهب الجمهور واما ان
يكون هو الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فيكون حقيقة في السبعة لا بان يكون
كلمة موضوعة بازائها بل ان يرد المسند مستعملا في معناها الحقيقية ويحصل المجموع
معنى يصدق على السبعة ولا اشتباه في الحكم عليها كما يطلق الطائر الولود على الخفاش
من حيث انه من افراد هذا المركب وعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي الباقلاني للقطع
بان المراد بالمفردات معانيها ومرجع المذهب الثالث الى ان المراد بالعشرة

مدلولها والحكم انما هو على السبعة الا ان المذهبين لا يكون الحكم على السبعة اما ان يكون حقيقة
انما هو اول مجازي للتركيب او الاصدق عليه معناه المستفاد من اللفظ واما الاول
فاولى المجموع حقيقة الحال اعتراف بحقيقة المذهب الثالث ورجوع المذهبين
الاولين الى ان التركيب اي حقيقة المعنى الذي وقع الاسناد اليه او مجاز لم يكن
بد لمقرراته من الاستحال فالمعنى يكون لفظ العشرة مستعملا في معناها الحكم
بعد اخراج الثلثة والاسناد اتفاقي لا يكون العشرة مجازا في السبعة فهنا مثل
هذا الكلام شرح الشرح ولهذا ليس خلاف المذهبين محمودا ان يكون الحكم
على السبعة والعشرة مستعملة في معناها اما الحال فنظر في تحصيل السبعة من
التركيب فانه يتصور بان يحمل التركيب مجازا في السبعة او حقيقة فيها او
اختلاف المذهبين لو سلم ذلك ولا دخل له والحكم بعد اخراج الثلثة
الى الاول انك قد عرفت ان العشرة المخرجة منها الثلثة لا يصدق عليها انها
عشرة فيمكن ان يكون اطلاق العشرة على السبعة مجازا كما تصور اولا ومنع قوله
لم يكن بد لمقرراته من الاستحال فالمعنى ثم انا قررنا ان هذا لا يصح فما قولنا كل انسان
كاتب الا زيد فانه لا يصح ان يقال كل انسان الا زيد مجاز ان يقال ان العشرة
المخرجة عنها الثلثة يصدق عليها انها سبعة باعتبار وقت ما وجب
السبعة كذلك ابدا اقتضت السبعة المتحققة انها ليست عشرة كالعشرة المخرج منها
عنها الثلثة ولا فرق الى ان العشرة المخرجة عنها الثلثة لا يمكن حمل العشرة
عليها الا انها تطلق مجازا وان العشرة المقيدة كذلك ليس من مراتب الاعداد وكما يظهر
من كلام العلامة التفتازاني لانها لا يصدق على شي اصلا ثم يمكن ان يقال
العشرة المخرجة عشرة بمعنى انه ماهية العشرة المقيدة من قبيل حمل الشي على نفسه كما
في قولنا اللاشي لا شي لا الحمل المتعارف لكن هذا القدر لا يكفي في كونه مجازا

الاصح

١٣٩

اذ لا يكفي صدق اللاشي على نفسه في جعله عنوانا تأمل ومما ذكرنا تلخص ان
المذاهب بعد ما حقق في الشرح العضدي ثلثة الاول ان يكون العشرة الا ثلثة
مجازا اي السبعة الثاني ان يكون باعتبار ملاحظة الباقي من العشرة حقيقة في السبعة
الثالث ما حققنا من ان العشرة موضوعة للعشرة من غير تقييد ويعني على
الا ثلثة توزيع الحكم ايجابه للسبعة وسلبه للثلثة وبالحقيقة الحكم على كل واحد
وهذا ظاهر في قولنا كل انسان كاتب الا زيد فان الحكم على كل انسان في الاكثر
بالايجاب وفي زيد بالسلب وح يتحقق حكمان في الاستثناء كما هو المتبادر
وح يكون الاستثناء من الايجاب نفيا ومن النفي اثباتا بخلاف المذهبين
اللذين نقلنا في الشرح العضدي فان المراد بمجموع العشرة المخرجة منها الثلثة السبعة
فيكون قولهم عشرة الا ثلثة كناية من السبعة وكذا في قول من اراد الباقي من العشرة
المخرجة منها الثلثة فلا يصح هذا التنقيح على اختيار ابن الحاجب وجمع الشافعية
ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وسيجي لذلك زيادة تفصيل
في محله نعم هنا احتمال رابع هو ان يكون الاستثناء عن نفس الحكم بان يكون الاستثناء
قيدا للحكم مثل جهات القضايا ويحصل المعنى ان الحكم على العشرة كلها والاستثناء
مانع عن وصول الحكم الى الكل ولوجب في الثلثة مثلا نقيض الحكم الذي في السبعة
وهذا الاحتمال على ظاهر كلام التلويح وهو مذهب الشافعي في التلويح لا استثناء
يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي بمعنى ان اول الكلام ايقاعا للكل لكنه لا يقع
لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست
علي ولا يلزمه الثلثة الدليل المعارض للاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم هذا عبارة التلويح
فانه يلزم التناقض لان الحكم لو وصل الى الكل ثم نفي الوصول عن الكل يكون تناقضا وليس كذلك بل يحصل المعنى
ان العشرة يحكم على السبعة منها بانها في ذمتي والثلثة بانها ليست في ذمتي فيكون الاستثناء من النفي اثباتا
وبالعكس وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه الاخراج الذي هو الاستثناء ولا كذلك في الاعداد

كما في قولك على عشرة الا خمسة فان الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل هكذا في غيره لفقدا
للاشتراك اي لو لم يكن في جميع الصور للاخراج لكان مشتركا بين ما يكون للاخراج وغيره
والاشتراك والمجاز خلاف الاصل اقول فيه ان هذا الدليل منقوض بان الاستثناء
في الاعداد لاخراج الجزء عن الكل فيكون في غيره كذلك والا يلزم الاشتراك او المجاز
في شرح الرضي قدس سره لقائل ان يمنع اختلافهما في الماهية قوله لان احدهما مخرج عن متعدد
والاخر ليس لذلك قلنا لا نم ان كون المتصل مخرجا من متعدد من اجزاء ماهيته بل
حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا واخواتها مخالفا لما قبلها نفيا
واثباتا نقول كون المتصل داخلا في متعدد لفظا او تقديرا من شرطه لا من تمام ماهيته
فعلى هذا المنقطع داخل في الحد كما في جاءني القوم الا حمارا لمخالفة الحمار للقوم في الحكم
وسواء صيغة الاستثناء او نحوها يفيد معنى صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في
المنفصل اختلف في صيغ الاستثناء هل هو متواطئ او مشترك لفظا او مجاز في المنفصل
واختار المص انه حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه لو كان الاخراج متحققا فيه اي
في المستثنى المنفصل لكان من غير جنسه ولو جاز الاستثناء من غير جنسه لكان لما من اللفظ
وهو باطل لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على ما خالف جنس مسماه والا لكان مشتركا
مع انه خلاف الفرض واللفظ اذا لم يدل على غير جنس مسماه لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه ولا يحتاج
الى الاستثناء وفيه ان مجرد الدلالة لا يقتضي الاشتراك اذ يجوز المجاز او من المعنى وهو بط
والا لجاز استثناء كل شيء عن كل شيء بتقدير معنى مشترك فيه لان لكل شيئين لا بد ان يشتركا
في بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى على ذلك المشترك يصح الاستثناء ولما علمنا ان العرب لا يصح استثناء
كل شيء عن كل شيء علمنا بطلان هذا القسم اقول لا نم انه لو اعتبر الاخراج باعتبار معنى
يلزم جواز استثناء كل شيء عن كل شيء فان لقائل ان يقول ان قولهم جاء القوم الا حمارا انما هو
لعلاقة الملازمة بين مجيء القوم ومجيء الحمار والا لا يحسن ان يقال جاءت السماء الا زيدا بل يحسن ان يقال
رايت اصحاب الكهف الا كلبهم فح لا يلزم استثناء كل شيء عن كل شيء الا يرى انه لا يصح استثناء

كل

كل شيء من كل شيء بالاستثناء المنقطع وايضا لا نم ان الاستثناء لو كان
حقيقة لكان اخراجا لجواز ان يكون اعم من الاخراج كما مر واستدل من قال بصحة
الاستثناء في المنقطع بالايات التي ذكرها المص هنا اربعة احدها وما كان لمؤمن ان
يقتل مؤمنا الا خطأ وثانيها لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن
تراض منكم وثالثها فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ورابعها لا يسمعون
فيها لغوا الا قيلا سلاما سلاما كما اشار المص بالاستدلال بالاية الاولى
بقوله قوله تعالى ان يقتل مؤمنا الا خطأ وجه الاستدلال ان القتل خطأ ليس من
140 جنس القتل المنهي عنه وقد استثني فصح الاستثناء المنفصل وبالاية الثانية
بقوله الا ان تكون تجارة لان التجارة عن تراض ليس من جنس المستثنى منه
وبالاية الثالثة الا ابليس لان ابليس ليس من جنس الملائكة وبالاية الرابعة
الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من اللغو لا يخفى كونه اي كون الاستثناء المنقطع
حقيقة ومطلق الاستعمال اعم من ان يكون حقيقة او مجازا لا نزاع فيه فح يتوجه ان
جعل الاستثناء حقيقة في القدر المشترك الذي لا يستلزم المجاز والاشتراك يكون
اولى وقد اجيب عن الاية الاولى ان المؤمن لا يقع منه قتل المؤمن الا على سبيل
الخطأ فانه معذور فيه فان عامد قتل المؤمن ملحق بالكفار وعن الاية الثانية
الا بمعنى لكن وعن الثالثة ان الملك اعم من ملك الارض وهم الجن او المراد بالملائكة
هم ومن عد منهم تغليبا وعن الرابعة ان اهل الجنة منعمون مشغولون بل ذاتهم بحيث
بعد السلام لغوا ويقال السلام طلب السلامة وهو لغو في الجنة وشرطه اي الاستثناء الاتصال اي
اتصال المستثنى بالمستثنى منه عادة بحيث لا يعد منفصلا عرفا فلا ينافي السعال وطول الكلام
الذي لا يعد منفصلا عرفا والا لم يستقر شيء من الايقاعات كالاقرارات والطلاق والعتق لجواز الاستثناء
ولو بعد حين مع الاجماع على بطلانه وقيل لا يجب الاتصال لفظا بل يجوز الاتصال بالنية ولم يلفظ
به كالتخصيص بغير الاستثناء وروي عن ابن عباس انه يجوز الاستثناء وان طال الزمان شهرا وحمل المص

كلام ابن عباس رضي الله عنه على اعتبار النية كما اشار اليه بقوله وقول ابن عباس محمول على القران
النية اي مقارنة الاستثناء وقت الحول بالمستثنى منه وجواز تاخير اللفظ اي تاخير اللفظ
الى مضي شهر واقول اذا جوز صحة قول ابن عباس على هذا الوجه يلزم عدم استقرار الايقاعات
البحث الرابع في احكام الاستثناء المستوعب مثل ان يقال علي عشرة الا عشرة في المحصول
اجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق ومن الناس من شرط ان لا يكون المستثنى اكثر
مما بقي بل يجب كونه مساويا او اقل وقال القاضي يشترط ان لا يكون اكثر ولا مساويا بل
اقل ويدل على فساد القولين ان الفقهاء اجمعوا على ان من قال لفلان علي عشرة
الا تسعة يلزمه واحد ولولا ان هذا الاستثناء صحيح لغة وشرعا لما كان كذلك
قال الفقهاء يصح قول المقر له علي عشرة الا عشرة الا اربعة فيصح الاستثناء المستوعب
اذا قال لاحد له علي عشرة الا عشرة يكون الا عشرة ملغى فيبقى العشرة اللازمة مع الا
يكون اللازم في قوله له علي عشرة الا عشرة الا اربعة ستة ولو لم يعتبر الغاؤها يكون اللازم اربع
وعلى تقدير الالغاء من قال علي عشرة الا عشرة لواحد بالعشرة وقول القاضي باشتراط الاقل
باطل لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لانه وقع في القران استثناء الاكثر انه من في
من الغاوين بيانه لان الغاوين كلهم متبعوه واستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم لان الشيطان قال
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فعلم من قال الشيطان ان الغاوي اكثر من المخلص
وقد صرح بذلك حيث قال وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ دل على ان الاكثر ليس بمؤمن
وكل من ليس بمؤمن فهو غاو فصدق الاكثر غاو اقول هذا الدليل انما يتم لو كان الاستثناء
المذكور متصلا والظاهر من عبادي ان لا يكون للشيطان عليهم سبيل فيكون الاستثناء
منفصلا وايضا قول الشيطان يحتمل الكذب ودعوى ان كل ما ليس بمؤمن فهو غاو
ومنظور فيه وايضا كون اكثر الناس ليس بمؤمن لا يقتضي كون العباد
المستثنى منه اقل لان العباد شامل الجن والانس والملك واحتج القاضي على

صحة

صحة قوله بان الاستثناء بعد المستثنى منه انكار بعد الاقرار وانه غير معقول مطلقا
لكن الشيء القليل لما كان في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه والكثير
يكون متذكرا محفوظا لكثرة التفات النفس اليه فاذا اقر بالعشرة يكون
تلك العشرة بنقصان شيء قليل وان كان تامة لكن ادى منها شيئا قليلا ونسي ذلك
القدر لقلته فلذلك اقر بالعشرة الكاملة ثم انه بعد الاقرار يذكر ذلك القدر
فوجب ان يكون متمكنا من استدراكه فيجوز استثناء الاقل من الاكثر ولم يوجد
هذا المعنى في استثناء المثل والاكثر لما ذكرنا ان الاكثر مظنة الذكر واذا ظهر الفارق
141 بقي المقتضي في فساد الاكثر والمساوي سليما عن المعارض اشار المص الى
الدليل وضعفه بقوله واحتجاجه اي احتجاج القاضي بان الاصل بطلان الاستثناء
مطلقا لانه انكار بعد الاقرار وخرج عنه القليل لانه في معرض النسيان فجوز استثناؤه
فبقي الاكثر والمساوي على عدم جوازهما ضعيف لان الاستثناء ليس انكارا
بعد الاقرار بل الاستثناء اخراج قبل الحكم فلا تناقض لان الاستثناء والمستثنى
منه نحو عشرة الا ثلثة كاللفظ الواحد وهو السبعة وقد علمت تفصيل الكلام فلا
نعيده والاستثناء من الاثبات النفي اجماعا في التلويح اي المشهور ذلك لكن المكتوب
في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفي ولا بالعكس ويقولون كلام اهل العربية انه من الاثبات
نفي بانه تجوز بتعبير عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازما لم يكن انكار ما قام الا
زيد على ثبوت القيام لزيد انكار للضرورة هذا عبارة التلويح قد ناقش بان دلالة
ما قام زيد على ثبوت القيام لزيد بحسب الوضع ليس انكارا للضرورة بل انما هو بحسب
العرف والاجماع يحتمل ان يكون باعتبار العرف واقول دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام
لزيد يكفي لمن يدعي اثبات القيام لزيد لان المقصود فهم هذا المعنى من الكلام وتحصيل
استدلال الفقيه واما ان هذا بحسب اهل الوضع او العرف فذا مما لا يتعلق به
غرض ثم تلخيص معنى الاستثناء على ما هو المشهور من ان العشرة مجاز في السبعة

والائمة قرينة على المراد ويصير معنى على عشرة الائمة على سبعة ويكون حكما واحدا
وكذا على ما نقح في الشرح العضدي من ان المراد العشرة المخرجة منها الثلثة على والمراد
السبعة في ذمتي فانه انما حكم واحد وكذا الحال في قول القاضي الباقلاني الباقي
من العشرة المخرجة منها الثلثة اعني السبعة على فيكون على وزانه معنى ما
قام الا زيد ولا اله الا الله الا اله المخرج منه الله ليس بموجود والاحد المخرج
منه زيد ليس بقايم واما وجود الله تعالى وقيام زيد فمسكوت عنهما فالحق
على هذا ان الاستثناء من النفي ليس باثبات وبالعكس والحق بيد المنكر
ولا يحتاج ان يقال ان مذهب ابي حنيفة انما هو رفع الايجاب ولا يضره
تحقق الحكمين في صورة واحدة وهو ما قام الا زيد ولا اله الا الله وانما قلنا
بعدم الاحتياج لان دليل ابي حنيفة يقتضي السلب الكلي كما اشرنا اليه على ما
قررنا من المذهبين غير المذهبين المنقحين بتقرير الشرح العضدي يتم الاجماع
الاحتجاج المشهور والعجب من صاحب التلويح ان صاحب التنقيح قال فيه
ولا يتحقق على المذهبين الاخيرين المذهب المختار لابن الحاجب ومذهب
القاضي الباقلاني حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب
الباقي الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على
الثاني واما على مذهب الثالث فلان مجموع المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء
عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه وفي التوضيح ان القول بكون الاستثناء من النفي
اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول وقد ابطلنا الاول فبطل صحة كون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس قال في التلويح واعلم ان كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل صحيحة لا على المذهبين الاخيرين فلا
حكم على المستثنى وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء
من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم حكم على العشرة المخرجة منها الثلثة
الى

الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت هذا عبارة التلويح وليس غرض صاحب التوضيح
الا دفع الاعتراض بانه لا يخرج من تحرير المذهب المختار لابن الحاجب والقاضي الباقلاني
واتباعهما الحكمان في الواقع كما هو مذهبهم وكون مذهبهم انه يخرج الحكمان يكون
تقوية للاعتراض ولا يكون من مقابلة صاحب التوضيح وقد علمت انه لا يخرج من
مذهبهم الحكمان وظهر ان تنقيح الشرح العضدي بالحقيقة تقنيع لكلامهم والحق ما حررنا
في بيان مذهبهم فانه يستقيم كلامهم بسابقه ولاحقه ثم العجب من صاحب التلويح انه
بعدما فصل الكلام في المقام رضي بما نقح في الشرح العضدي من المذهبين ولم يتنبه
انه لا يناسب اللاحق من اجماعهم ان الاستثناء من الايجاب نفي ومن النفي اثبات
١٤٣ فانه لا يتم على التنقيح المذكور والا اي وان لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم
يكتف في الاسلام بقول لا اله الا الله ولا يتم به التوحيد واللازم باطل اجماعا بيان
الملازمة انه انما يتم اثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض انه لا يفيد
الاثبات له وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهري ينكر لوجود الصانع وهو لا يفيد
الا نفي الغير لما في معتقده ولم يعلم بها اسلامه اعلم ان علماء العربية استشكلوا المقام فقالوا
ان قدر خبره ممكن يكون معناه ولا اله ممكن الا الله وهذا لا يقتضي وجوده تعالى بالفعل بل امكانه
وان قدر موجودا لا يدل على نفي امكان معبود بالحق غيره تعالى فلا يكون نصا في الايمان ويمكن
ان يقال المقصود نفي وجود الاله لا امكانه فان قلت فح الكافر الذي يعتقد امكان الاله الاخر
لا وجوده لا يكون بهذه الكلمة مسلما قلت لم يعتقد احد هذا الاعتقاد وكيف وهو تامل متامل
في الحد بعد ان الالهية هو الواجب واما الاشتباه الواقع لعبدة الاصنام فلانهم ظلاما دادوا
اوسعوا اعقلا بهم انهم كانوا يتوجهون الى الاصنام كما يتوجه المسلمون الى الكعبة الجواب توجهوا
انهم المعبود والمقصود بهذه الكلمة تمييز المؤمن عن الكفار القائلين بوجود معبود مستحق للعبادة
بالفعل ويمكن ان يقال المقدر خبرا هو ممكن الا ان اسماء الذات الموضوعة له لفظ الله الموضوع عن
وجوده كما يقال لا نبي ممكن الا ممكن الا محمد وتفصيله ان النبي انما يدعي النبوة بعد تحقق وجود بعثه

الله الى الخلق واسم الله لذلك الموجود والعلم القادر صاحب الكشاف لا يحتاج كلمة لا الى
او يقول ان الله مبتدا وخبره لا اله اذ كان الاصل الله اله فلما اريد الحصر زيد لا والا
ومعناه ان الله هو معبود بالحق لا غيره وح لا يتم الاستدلال ويمكن ان يقال ان
هذه الكلمة نقلت شرعا الى نفي الامكان والوجود عن اله سوى الله تعالى مع الدلالة
على وجوده تعالى وقدر بعض المحققين في خبره مستحق للعبادة وتكلف بان الا في قولنا لا اله الا
معناه لا اله بالامكان لان عنوان الحقيقة المعتبر فيه الامكان فيكون المعنى لا اله
ممكن مستحق للعبادة الا الله فلا يلزم المحذور الذي استصعب اهل العربية دفعه وفيه
ان هذا لا يدل على وجود المعبود بالفعل احتج ابو حنيفة اولا بعدم الثبوت بقوله لا صلوة
الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا علم الا الحلوة في التلويح اورد دليلين على ان الاستثناء
في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان
اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون
المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة المتصفة بالطهور باطلة
كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع
بان مثل اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث
لا يحتاج الى شيء اخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة
الموصوفة مما يقدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات
وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكلم رجلا عالما يحنث باكرام عالم واما من حلف لا
اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عمرو واكثر علماء الى الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع
لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس رجلا على ان الى يعين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون
في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجايز والسلب الكلي
عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة
غير جايز الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان تعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو
تعلق

تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في البعض وهو
باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء في النفي اثبات لزم اثبات ما بقي في الصدر
لكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جايزة حال اقترانها بالطهور
وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد
اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا
يلزم جواز كل صلوة متصفة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة
اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جايزة في حال
من الاحوال الا حال اقترانها بالطهور والدليل الاول مبني على ان يكون خبرا والمعنى
١٤٣ لا صلوة الا صلوة متصفة بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جايزة الا التي هي متصفة
فانها جايزة فح كما تقول ما جاء القوم الا راكبين بمعنى جاءوا راكبين ناشئين من جهة
ان الحكم المثبت على ان الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا
من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز الصلوات بلا طهور فانه مما لا يرد
عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز
ولا دلالة على ان المشروط هو جواز البعض دون البعض هذا عبارة التلويح في تقرير
الدليل الاول واقول تقرير هذا الدليل على وجه الذي حرره شراح المختصر وهو
المحصول يخالف التقرير المذكور ولا يقدح في مقابلة اكثر الاجوبة والدليل على التقرير
الثاني ايضا ظاهر الفساد لان لا صلوة الا بطهور ليس موجبة كلية اصلا وصدق
موجبة كلية في مادته لا يوجب ان يكون الاستثناء من الموجبة الكلية وهو ظاهر على انا
نمنع انه يلزم في التقرير الثاني ان يكون المستثنى بمعنى الحال تامل وثانيا بان الاستثناء يقتضي
رفع الحكم في مثل قولك ما جاءني الا زيد وبكر ورفع الحكم لا يقتضي اثبات المجيء لزيد لان
رفع الحكم بالمجيء عن زيد لا يقتضي الحكم بمجيء زيد لان الاول اعم من الثاني كما
اشار المص بقوله وهو اي رفع الحكم بالمجيء عن زيد اعم من الحكم بالاثبات اي

الحكم بمجئ زيد والاعم لا يستلزم الاخص فلا يلزم الحكم بمجئ زيد لان السكوت عن مجئ زيد
لا يقتضي اثبات الحكم له وثانيا ان اللفظ يدل على الصور الذهنية المطابقة اي للصور
الخارجية او ما هو بمنزلتها فصرف الاستثناء الذي من الالفاظ الى الحكم الذي من الصور الذهنية
يقتضي بذاته زوال الصورة التي هو الحكم فلا يستلزم الحكم بمجئ زيد اذ عدم العلم غير العلم
بالعدم الى هذا اشار المصنف بقوله ولا يستلزم الحكم بالثبوت ليتحقق الواسطة وصرف اي
الاستثناء الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم الخارجي اي رفع دفع المجئ عن زيد
وهو عين المجئ وحاصل الكلام ان الاستثناء يحتمل عوده الى نفي الصورة الذهنية
والى العدم الخارجي وعلى الاول لا يستلزم الحكم بمجئ زيد وعلى الثاني يستلزم لكن
الاول اولى لان التعلق الالفاظ بالامور الذهنية بالذات وتعلقها بالامور الخارجية
بتوسط الامور الذهنية فيكون حمل الاستثناء على نفي الحكم اولى والجواب عن الاول
اعني الاستدلال بقوله لا صلوة الا بطهور ومثله ان الاخراج بالاستثناء ليس
من الصلوة والنكاح فلا بد من تقدير فالمعنى لا صلوة الا بصلوة بطهور ولا
نكاح الا نكاحا بولي فيبطل النقض واقول فيه بحث لان كلام التلويح صريح في
ان المستدرك يقدر في المستثنى ايضا صلوة فلا يدفع النقض بالتقدير المذكور
واقول قد مر ان الصلوة لا يطلق على الباطل فلا يصدق الصلوة على
ما يجيء على خلاف القبلة فيبطل الدليلان المذكوران في التلويح لكن اللائق ان لا
يكتفي بمجرد تقدير الصلوة بل لا بد ان يتعرض ان الصلوة لا يطلق على الفاسد نعم يصح
ان يقال ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما لزم عمومها الضرورة وقوعها
في سياق النفي ففي جانب الاستثناء لا يلزم ذلك اذ النكرة يتحقق بوجود احد لانه ليس في
سياق النفي فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم
ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوة اذ نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي ويمكن ان يقال ان لا صلوة الا
الا بطهور معناه من قبيل ما قال صاحب الكشاف في لا اله الا الله بحيث قال اصل الله اله زيد والا
يجد

ليفيد الحصر والمعنى الله اله ومعبود بالحق لا غيره فكذا معنى لا صلوة الا بطهور لا غيره وعن
الثاني وهو ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم من اثبات الحكم وعن الثالث وهو ان الاولى
ان يصرف الاستثناء الى الحكم انهما واردان منوطان بما وافقنا ابو حنيفة في طرق الاثبات
ايضا في مثل جاء القوم الا زيدا بان قال الاستثناء رفع الحكم ورفع الحكم لا يقتضي الحكم بمجئ
زيد فقال بان الاخراج يرجع الى مدلول اللفظ اصالة فيكون الواقع مسكوتا عنه في زيد مع ان
ابا حنيفة موافق للشافعي في الاستثناء نفي فيلزم عليه خلاف ما ذهب اليه فيه انه انما يصح ذلك
على التقدير المشهور على ما ذكرنا في التلويح والجواب بالحل ان الصور الذهنية والامر الخارجي
متحدان بالذات فالاستثناء من احدهما عين الاستثناء من الاخر على ان دعوى ان
الاستثناء يقتضي رفع الحكم انما يصح اذا رجع الاستثناء الى الحكم وايضا يقول معاد الدليل
الثالث ايضا على ان الاستثناء هو رفع الحكم لان الثاني والثالث لا اختلاف فيهما الا انهما
شيء واحد وهو ان الاستثناء يرجع الى الحكم مذكور في الثالث مع احتمال ان يرجع الاستثناء
الى الخارج وبيان اولويته رجوع الاستثناء الى الحكم وذلك لا يوجب اختلاف الدليل ثم ان
قوله ان مجرد رفع الحكم لا يقتضي مسلم لكن الخصم يدعي الاجماع ان هنا حكمين وان الاستثناء يدل
على الحكم الثاني ولو صح ان الاستثناء اخراج عن الحكم يلزم عدم الكذب في الاستثناء ولو سلم
فرق ظاهر بين عدم الحكم والحكم بالعدم على انه قد تقرر ان الاستثناء ليس نفيا للحكم
على زعمهم واختلف في تقرير دلالة الاستثناء واراد المصنف الاشارة الى المذاهب المشهورة
في الاستثناء على ما مر تفصيله فقال الحاكم جمهور اهل العربية المراد بالمستثنى منه مثل عشرة في
على عشرة الا ثلثة السبعة غير المصنف عنها بلفظ الباقي وحرف الاستثناء دليل
وقرينة عليه على ان الذي هو السبعة وبضعف هذا الوجه بوجوه خمسة الاول
بانها الاخراج مع ان اهل العربية اجمعت ان الاستثناء المتصل اخراج
بعض من كل ولو اريد الباقي لم يكن ثمة كل وبعض واخراج كذا في الشرح العضدي
واقول قد مر انه حمل الاخراج في التخصيص على انه لولا المخصص لدخل في الحكم ما يحي

محرجا الثاني بانا نقطع ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها
والا يلزم استثناء نصفها وهو غير مراد قطعا مع انه لو اراد ذلك يلزم التسلسل لان المراد
هو الباقي بعد الاخراج فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف الثالث بان
كل احد يقطع ان الضمير في نصفها عائد الى الجارية لا الى النصف الان يقال بالاستخدام
وهو خلاف الظاهر الرابع بانه يبطل النصوص كلها اذ ما من لفظ الا يمكن الاستثناء بجز
مدلوله فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نصا في الكل ونحن نعلم ان عشرة نص في مدلوله
اقول كذا في الشرح العضدي وفيه ان العشرة المخرجة منها الثلثة لا تصدق عليها العشرة
فيكون مجازا ولا يبطل احتمال النصوص اذا دلت قرينة على مجازية العشرة الخامس
بانا نعلم ان نسقط الخارج من العشرة وان المسند اليه هو الباقي بعد ذلك فهذا المعنى مقول اللفظ
دال عليه فوجب تقريره اذ يجب انحصار الالفاظ المفردة على وضعها اما الكن قبل المستثنى والمستثنى
منه نحو عشرة الا ثلثة عبارة عن الباقي اعني السبعة بان يكون عشرة كذا زيد والا بمنزلة اليا
والثلثة بمنزلة الدال فلذا اي الباقي صيغتان موضوعتان احدهما بالوضع الشخصي
وثانيهما بالوضع النوعي مع انه لم يقل احد بان هنا يتحقق الوضع النوعي كذلك وهذا
مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني على ما نقلنا الجمهور لانا نقلنا على الشرح العضدي ويرد ما قلناه
من عدم تحقق الاخراج وقال انه يلزم ارجاع الضمير في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها
الى الجزء الذي لا معنى له ويمكن ان يقال بطريق الاستخدام وايضا قال لا يوجد كلمة مركبة من
ثلثة اجزاء معربة كذلك غير محكية ولا منقولة بالاستقراء في كلام العرب وفيه نظر
ظاهر استدرك جمهور اهل العربية على ان المراد بالعشرة السبعة انه لا يمكن ارادة
العشرة لانا نعلم انه ما اقر الا بالسبعة فهي المقصودة والجواب ان الحكم بعد
الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقي وهو السبعة
لذلك لا لان المراد بالعشرة سبعة واستدل القاضي الباقلاني بانه اذا
بطل ان يكون المراد العشرة للدليل الاولين وان يكون المجموع لسبعة لانه لا بد
مراد

من احد الثلثة واجيب بما تقدم هذا الكلام الشرح العضدي واقول منهم من
دليل القاضي انه لا يحمل كلام على ما حمله شرح العضدي الا بتأويل بعيد والى ان المراد
بالمستثنى منه معناه وهو السبعة والثلثة من العشرة واخراج الثلثة منهما واسند
بعد الاخراج كانه قال على عشرة مخرجة منها الثلثة فاذا كان الاستثناء وبعد الاخراج
لا يكون نفيا للحكم كما حسبه ابو حنيفة وظهر ايضا ان الاستثناء المستوعب غير
معقول وانما اخرجه المصنف هذا التحقيق ليظهر بطلان ما ذهب اليه ابو حنيفة
لكن قد علمت مما تقدم ان كلام المصنف هذا مبني على جمهور ولا ما حمله البعض
على التفصيل الذي مر واذا حمل على ما مر لا يتوجه اكثرها استدلوا به على ابطال مذهب
الباقلاني وغيره اذا تعدد الاستثناء كما هو قولنا لفلان على عشرة الا خمسة والا اربعة
رجع الجمع اعني الا خمسة والا اربعة الى المستثنى منه مع العطف بان يكون الاستثناء
آت بعضها معطوفا على بعض فانه في صورة العطف يكون الكل عائدا الى المستثنى
منه بخلاف ما اذا لم يكن بالعطف فانه لا يخلو ان يكون الاستثناء الثاني في الثاني اكثر
من الاول او مساويا له عادا ايضا نحو لفلان على عشرة الا اربعة الا خمسة فان
الخمسة لا يمكن ان يكون الاستثناء من اربعة وان كان اقل من الاول كقولك
لفلان على عشرة الا خمسة الا اربعة وان كان اقل من الاول كقولك لفلان على عشرة
الا خمسة الا اربعة فالاستثناء الثاني لا يخلو عن ان يكون عائدا الى الاستثناء
الاول فقط او الى المستثنى منه فقط او اليهما معا او الى واحدة منهما والاول هو الحق والثاني
باطل لان القريب ان لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من المساواة والثالث ايضا
باطل لانه يلزم ان يكون نفيا واثباتا وهو قبيح والمصنف اشار الى التفصيل المذكور بقوله
او مساواة الثاني نحو على عشرون الا خمسة الا خمسة او زيادة نحو على عشرون الا خمسة الا ثمانية
والا اي ان لم يكن مساويا ولا زائدا ارجع الى ما يليه وهو الاقرب الا الى المجموع المركب من المستثنى
منه والاستثناء الثاني لا المستثنى منه والا لزم التخصص ان جعلنا عائدا الى المجموع او ترجيح المرجوح

مخرجا الثاني بانا نقطع ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها
والا يلزم استثناء نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعا مع انه لو اراد ذلك يلزم التسلسل لان المراد
هو الباقي بعد الاخراج فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف الثالث بان
كل احد نقطع ان الضمير في نصفها عائد الى الجارية لا الى النصف الا ان يقال بالانخرام
وهو خلاف الظاهر الرابع بانه يبطل النصوص كلها اذ ما من لفظ الا يمكن الاستثناء بعد
ملوله فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نصا في الكل ولحن نعلم ان عشره نص في مدلوله
اقول كذا في الشرح العضدي وفيه ان العشرة المخرجة منها الثلثة لا تصدق عليها العشر
فيكون مجازا ولا يبطل احتمال النصوص اذا دلت قرينة على مجانية الوثرة الى الخامس
بانا نعلم ان يسقط الخارج من العشره وان المسند اليه هو الباقي بعد ذلك فهذا المعنى مقول اللفظ
دال عليه فوجب تقريره اذ يجب ابقاء الالفاظ المفردة على وضعها ما امكن وقيل المستثنى والمستثنى
منه نحو عشرة الا ثلثة عبارة عن الباقي اعني السبعة بان يكون عشرة كذا زيد والا بمنزلة الياء
والثلثة بمنزلة الدال فلذا اي الباقي صيغتان موضوعتان احدهما بالوضع الشخصي
وثانيهما بالوضع النوعي مع انه لم يقل احد بان ههنا يتحقق الوضع النوعي كذلك وهذا
مذهب القاضي ابا قلاني على ما فهمه الجمهور لانا نقلنا على الشرح العضدي ويرد ما قلناه
من عدم تحقق الاخراج وقال انه يلزم ارجاع الضمير في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها
الى الجزء الذي لا معنى له ويمكن ان يقال نحو الاستخدام وايضا يقال لا يوجد كلمة مركبة من
ثلثة اجزاء معربة كذلك غير محكية ولا منقولة الا استقراء في كلام العرب وفيه نظر
ظاهر استدرك جمهور اهل العربية على ان المراد بالعشرة السبعة انه لا يمكن ارادة
العشرة لانا نعلم انه ما اقر الا بالسبعة فهي المتعسه والجواب ان الحكم بعد تمام
الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقي وهو السبعة
لذلك لا لان المراد بالعشرة سبعة واستدل القاضي الباقلاني بانه اذا
بطل ان يكون المراد العشرة لدليل الاولين وان يكون المجموع لسبعة لانه لابد

مزاهر

من احد الثلثة واجيب بما تقدم هذا الكلام الشرح العضدي واقول منهم من
ذيل القاضي انه لا يحمل كلام على ما حمله شرح العضدي الا بتاويل بعيد والحق ان المراد
بالمستثنى منه معناه وهو السبعة والثلثة من العشرة واخراج الثلثة منهما واسند
بعد الاخراج كانه قال على عشرة مخرجة منها الثلثة فاذا كان الاستثناء بعد الاخراج
لا يكون رفعا للحكم كما حسبه ابو حنيفة وظهر ايضا ان الاستثناء المستوعب غير
معقول وانما اخرجه المصنف هذا التحقيق ليظهر بطلان ما ذهب اليه ابو حنيفة
لكن قد علمت مما تقدم ان كلام المصنف هذا مبني على الجمهور ولا ما حمله البعض
على التفصيل الذي مر واذا حمل على ما مر لا يتوجه اكثر ما استدلوا به على ابطال مذهب
الباقلاني وغيره اذا تعدد الاستثناء كما هو قولنا لفلان على عشرة الا خمسة والا اربعة
رجع الجمع اعني الا خمسة والا اربعة الى المستثنى منه مع العطف بان يكون الاستثناءات
بعضها معطوفا على بعض فانه في صورة العطف يكون الكل عائدا الى المستثنى
منه بخلاف ما اذا لم يكن بالعطف فانه لا يخلو ان يكون الاستثناء الثاني في الثاني اكثر
من الاول او مساويا له عادا ايضا نحو لفلان على عشرة الا اربعة الا خمسة فان
الخمسة لا يمكن ان يكون الاستثناء من اربعة وان كان اقل من الاول كقولك
لفلان على عشرة الا خمسة الا اربعة وان كان اقل من الاول كقولك لفلان على عشرة
الا خمسة الا اربعة فالاستثناء الثاني لا يخلو عن ان يكون عائدا الى الاستثناء
الاول فقط او الى المستثنى منه فقط او اليهما معا او الى واحدة منهما والاول هو الحق والثاني
باطل لان القريب ان لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من المساواة والثالث ايضا
باطل لانه يلزم ان يكون نفيا واثباتا وهو قبيح والمصنف اشار الى التفصيل المذكور وقوله
او مساواة الثاني نحو على عشرون الا خمسة الا خمسة او زيادة نحو على عشرون الا خمسة الا ثمانية
والا اي ان لم يكن مساويا ولا زايدا ارجع الى ما يليه وهو الاقرب لا الى الجميع المركب من المستثنى
منه والاستثناء الثاني ولا المستثنى منه والا لزم التحكم ان جعلت عائدا الى الجميع او ترجيح المرجوح

فهم

٤٥

الى الابعد ان جعلناه عائدا الى المستثنى منه مع الصلاحية الى الاقرب واذا تعقبت
الجمل بان لا يتحقق بينها الا اختلاف في الشرح العضدي اذا تعاقبت جمل بعضها
معطوفة على البعض بالواو ثم ورد بعدها استثناء فيمكن ان يرد الى الجميع والى الاخيرة
خاصة ولا نزاع فيه انما الخلاف في الظهور فقال الشافعي ظاهر في رجوعه الى الجميع اي
كل واحد من الجمل وقالت الحنفية الى الجملة الاخيرة وقال القاضي والغزالي وغيرهما
بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في ايهما وقال المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى
ظهور القرينة وهذا ان موافقان للحنفية في الحكم وان خالفاه في المدرك لانه يرجع
الى الاخيرة فثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهور
تناولها وقال ابو الحسين ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى
فللاخيرة والا فللجميع هذا عبارته ويفهم منه انه لا نزاع الا في الاظهرية لنا قوله
المصنف عند الشافعي يعود الى الجميع قياسا الى الشرط اي كما ان الشرط يقتضي
عموم تعلقه بكل واحد من الجمل فكذا الاستثناء والجامع كونهما غير مستقلين و
هذا القياس يقتضي ان لا يتقيد بالعطف بل باتفاق الجمل ان قلنا الاختلاف
بالنفي والاثبات كما سيجيء وقياسا على قوله اي قول القائل له خمسة وخمسة
الا ستة فان الاستثناء يرجع الى الجميع فكذا في الكل والاقتضاء العطف
التسوية لان العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين اضرب الذين قتلوا
وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين اضرب الذين هم قتلة وسرقة وزناة
الا من تاب قال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة فان الاستثناء
اقرار بعد الانكار وابطال لما قبله فيكتفي بالقدر الضروري لئلا يلزم ان
يكون الكلام لغوا وهو يندفع بالعود الى الاخيرة والى هذا اشار المصنف
بقوله لانه خلاف الاصل فيصار اليه لدفع محذور اللغو تحرزا عن لزوم تحقق
اللغو في الكلام فيما يرفع الضرورة وهو الواحدة اي يكتفي بما يرفع الضرورة

وهو الواحدة ولا يناسب الاول مع احتمال الثاني فيرجع الى الاخير كما قال المصنف واخصت
بالاخيرة للقرب واعترض عليه في النهاية بالمنع من مخالفة الاستثناء الاصل
لانا قد بينا ان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على الباقي لم يتناقض
بالاستثناء وعشية الله بالشرط فانهما غير مستقلان عائدان الى الجميع ولا قرائن اي
الاستثناء او ان ان يرجع الاستثناء الى الاخيرة في الاستثناء ومن الاستثناء وكذا
في غيره دفعا للاشتراك على تقدير ان يكون تارة للاخيرة واخرى لكل واحد
والمجاز على تقدير ان يكون حقيقة في الاخير مجازا في الاول اقول لا ريب ان الكلام
انما الكلام في الاظهرية فالمجاز والاشتراك لازم واعترض المصنف في النهاية
بان الحكم في الاصل معلل بامتناع الحكم في الجميع وهو غير ثابت في محل النزاع
فهو قياس خال عن الجامع اقول قد قررنا ان البحث انما هو في اظهرية العود الى الاخير
او الكل والاصل العود الى الكل والاخير لا نزاع فيه بالمجاز او الاشتراك
مقرر لا كلام فيه ولان الظاهر انه اي المتكلم لم ينتقل عن الجملة الاولى الا
بعد استيفاء غرضه عن الجملة الاولى لم يبق له قيد مخصص بعد ذكر الجملة الثانية
اقول هذا منقوض بالشرط كما مر اعترض المصنف في النهاية على هذا بالمنع من عدم
الانتقال الا بعد استيفاء غرضه فانه عين محل النزاع فيكون مصادرة واقول
ليس هذا مصادرة فان الدعوى ان ظاهر الحال ان المتكلم اذا انتقل من جملة
الى اخرى فرغ عن الجملة الاولى وليس مصادرة قال السيد المرتضى رحمه الله بالاشتراك
اي بان الاستثناء يطلق تارة للقريب وتارة للقريب والبعيد فيكون مشتركا بينهما لان الاستعمال
دليل الحقيقة وقد وجد فيهما اي وجد الاستثناء في كلام البلغاء تارة عائدا الى الكل واخرى الى الاخرى
مختصا بالثانية وظاهر الاستعمال دليل الحقيقة فوجب الاشتراك واقول اذا جعلنا البحث في الاظهرية
لا وجه لدعوى الاشتراك كما لا يخفى وايضا الاشتراك اي كون اللفظ واحد معينان في الصورة
المذكورة لا يظهر كذلك ولحسن الاستفهام اي حسن الاستفهام من السامع بان يسأل عن المتكلم ان الاستثناء

١٤٦

راجع الى الاخيرة والجميع وهذا علامة الاشتراك وقد مرّ فى كلام المص جوابهما ويصح عطف
كل الجمل فى الحال نحو ضربت غلمانى واكرمت جيرانى قائما والظرف ظرفى الزمان والمكان
نحو ضربت غلمانى واكرمت جيرانى يوم الجمعة فى الدار امام الامير احتمل فيما ذكره من الحال والظرف
ان يكون المتعلق بجميع الافعال او ان يكون بما هو اقرب والعلم باحتمال الامرين من
مذهب اهل اللغة ضرورى فاذا صح ذلك فى الحال والظرفين صح فى الاستثناء والجامع
ان كل واحد منهما فضلة اقول قد مر ان النزاع فى الاظهر وقد اعترض المص فى النهاية بالمنع من
ثبوت الحكم فى الحال والظرفين مع انه قياس فى اللغة واختار فى هذا الكتاب انه كالمشترك فى اللغة
واقع وقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاول بان يختلفا نوعا بان يكون احدهما خبرا
والاخر انشاء او يكون احدهما امرا والاخر نهيا وامثال ذلك سواء اتحدت القضية
كالقذف فى حكمه قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
فان احدهما امر والاخر خبر اعلى هذا يكون المثال المذكور مما يتعلق الاستثناء بالاخير
لكن الشرح العضدى انه مما لا يعلم اضرابه فيتعلق بالجميع او لا تتحد القضية نحو اكرم ربيعة
والعلماء هم الفقهاء والاولى هنا امثال للاختلاف نوعا وفى الاختلاف اسما وحكما
والامثال المطابق للاختلاف فقط نحو اكرم بنى هاشم وبنو تميم مكرمون او لا يتحد اسماء وحكما
مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال فان كليهما امر فيتحد النوع واختلف فى الاسم نحو ربيعة
ومضر كذا الاختلاف فى الحكم فان احدهما اكرام والاخر اطعام او واحدهما اى يكون
الاختلاف اما فى الاسم او فى الحكم وليس اسم الثانى ضمير الاول اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال
واطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال والاول مثال للاختلاف الاسم دون الحكم والثانى بالعكس
فان الاستثناء فيما يرجع الى الاخير المقترن وان تعلقت احدهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى
فى الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال فان الحكم الجملة الاولى وهو اكرم مقدر فى الثانية
او اسم الجملة الاولى اعنى ربيعة فى الجملة الثانية مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم فان ضمير
عليهم

الى الجميع لان الثانى لا استقلال له فوجب رجوعه
كما الى الاولى الاولى وهو استثناء م

عدم الاضراب والاولى الظهور
فى الشرح العضدى بعد
الاقسام

١٤٧

عليهم فان ضمير عليهم راجع الى ربيعة عاد الاستثناء اليهما معا ليفيد الجملتان اقول
فى الشرح العضدى عد اختلاف الاسم واتحاد الحكم فى اعداد الاضراب وعده فى
المحصول وكلام المص من اقسام الاربعة التى للاضراب وعدم ظهور الاضراب لوجهين
احدهما ان يكون الاسم الثانى ضمير الاول اتحدا نوعا وحكما او اختلفا فيهما او فى احدهما
نحو اكرم بنى تميم واستاجرهم او اكرم بنى تميم وهم طوال ثانيهما بان يشتركا فى غرض نحو اكرم
بنى تميم واخلع عليهم او وهم مقربون فان الغرض هو التعظيم انتهى وتحقيق ما لا يظهر فيه
الاضراب فاربعة اقسام المتحدتان فى النوع والحكم المختلفان فيهما المختلفان فى الحكم دون
وبالعكس وهذا التفصيل حسن قال ابن الحاجب فى مختصره المختار انه ان ظهر انقطاع
الجملة الاخيرة عما قبلها لامارة فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللكل وان لم تظهر
وجب التوقف فى الشرح العضدى هذا المذهب يرجع الى التوقف فان القائل انما يقول
به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ظ فلم نذكره وهو ان الاتصال يجعلها
كالواحدة والانفصال يجعلها كالاجانب واذا لم يظهر اتصال وانفصال فيحصل
الشك اقول وعلى هذا يكون هذا التفصيل الحسن خارجا عن المبحث لان الكلام
فيما اذا لم يظهر علامة الاتصال والانفصال نعم عدم ظهور الاضراب يشمل صورة الشك
والوقف لكن التفصيل فى عدم الاضراب ينافيه وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة
فى النهاية وذكرنا اكثر الاعتراضات خلال البحث من ان الاستعمال تارة يكون فى الحقيقة
وتارة يكون مجازا فلا يستدل به لعدم دلالة العام على الخاص وكذا الاستفهام يجرى
فى غير الحقيقة كما فى افراد المتواطى فلا يستدل بالاستفهام والاستعمال على الحقيقة وكذا
اللغة لا يثبت بالقياس فلا يثبت بقياس الاستثناء على الحال وظرف الزمان والمكان
كما اشرنا البحث الخامس فى الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذات المؤثر
فانه يتوقف عليه تاثير المؤثر والجواب ان المراد ما يتوقف عليه التاثير بعد تحقق المؤثر
كما يشعر به العبارة فلا يصدق على ذات المؤثر وجزئه وهذا التعريف صادق على
الغاية والمحل والمعد والمادة والصورة واذا اريد ما سوى ذلك الخارج اندفع النقض

بالمادة والصورة وقد عرف الوالد بما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد عليه ان فيه الدور
يشتمل على الدور لان المشروط مشتق من الشرط وثانيا انه غير مطرد لان جزء السبب كذلك واجيب فى الاول فى الشرح
العضدى بان ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه وقد ان يعقل حقيقة المشروط لا يحتاج اليه وعن
الثانى ان جزء السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد سبب اخر هذا كلامه واقول فيه بحث لان الشرط قد يكون ن
له بدل كالسبب وجزءه فيلزم خروج الشرط المذكور وقد يجاب بان ما ذكره ينتقض فيما اذا كان السبب منحصرا
والتعريف الذى اختاره ابن الحاجب هو ما يستلزم نفيه نفى امر لا على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه واعترض
عليه فى الشرح العضدى ان الفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله فى الخفاء
اقول لعله اراد بالسبب المؤثر فى لو كان هذا تعريفا بالمساوى لكان تعريف النزاع ايضا كذلك نعم هذا التعريف
منقوض بجزء المعلول كالمادة والصورة وبالغاية والاولى ان يقال انهم فى هذا المقام ليسوا فى صدد تمييز الشرط
بوجه ما كما وقع فى تعريف الجسم بالجوهر القابل للابعاد واعتذر السيد عن ذلك بمثل ما قلنا فى شرح المواقف
واعترض عليه بانه غير منعكس لان الحيوة شرط العلم مع انه لا يتصور التاثير فى العلم اذ على الاشياء ملا
المؤثر هو الحدوث والعلم قديم فلا يتصور فيه التاثير والحق ان اطلاق الشرط فى العلم والحيوة مجاز
او بالاشتراك وليس كلامنا فيه على ان الحق ان العلم عين الذات كما هو مذهب المعتزلة ولا يلزم ان يكون
العلم صفة لكنه موجود عينه غير المؤثر وهو موجب سد باب اثبات الصانع وصفته ان يستعمل في الصنع
الشرط لانه لا يستعمل الا فى الشرط حتى ينتقض بمثل القضية الاتفاقية او اللزومية مثل ان كان زيد ابا
سعد فسعد ابنه ويختص بالمحتمل نحو قولك ان جاء الثقفى فلزيد درهم فان المحقق فليس ان المحقق كطلوع
طلوع الشمس فلا تقول هذا ان طلعت الشمس وهذا باعتبار الشارع والا يستعمل ان فى مثل قولك ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود ولا يبعد ان يقال المراد اختصاص ان بالمحتمل بل المراد اختصاص المحتمل بان
لان الاول هنا غير صحيح لان المحتمل يتحقق فى اذا ايضا ومن صيغ الشرط اذا وتشترك بينه وبين المحتمل والمحقق
ان واذا تشتركان فى كونهما صيغة الشرط ويفترقان فى ان المحتمل واذا يدخل فيها على السواء ومن صيغ
الشرط من وما ومهما واين وانى ومتى وحيث وحيثما واذما واذا ما وما نظائرها المشهورة
والشرط وشرط الشرط الاتصال كما مر فى الاستثناء لكنه اختلف فى الاستثناء والاولى تقديم
لا خلاف فى جواز تقدم الشرط انما النزاع فى الاولوية تقديمه فى المحصول والشبه ان يكون الاولى هو

١٤٨

هو التقديم خلافا للفراء لنا ان الشرط مقدم فى الرتبة على الجزاء لانه مما يتوقف عليه تاثير المؤثر وما يستحق التقديم
طبعا يستحق التقديم لفظا واشار المص لانها بقوله لتقدمه طبعا لكن فى ان معناه العلة نظر كما مر الان
يجعل النزاع فيما اذا كان ان مما يتوقف عليه تاثير المؤثر وقد يتحد الشرط والمشروط نحو ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وقد يتعدد ان نحو ان كانت الشمس طالعة وان تكلمت فعبدى حر وكذا هم اوحدهما
اى قد يتعدد الشرط وحده نحو ان كانت الشمس طالعة فان كان عبدى حاضرا فهو حر وقد يتعدد المشروط
وحده نحو ان كانت الشمس طالعة فعبدى حر ولك درهم وعلى البدل نحو ان دخلت الدار وكلمت زيدا
فلك درهم وان افطرت فى رمضان فاعتق او اطعم او صم وحكمه فى الرجوع الى الجميع فى الجمل المتعددة
او ما يليه حكم الاستثناء سواء تقدم الشرط او تاخر فى صورة تعدد الجمل ويكون الشرط واحدا او متعددا
متعددا او متنافيا فيرجع الشرط الى ما يليه او الى الجميع خلاف والمص اختار انه كالاستثناء كما مر تفصيله
واما ابو حنيفة فهنا فى ان الشرط يرجع الى الجميع وان خالف فى الاستثناء وانما خالف فى
الاستثناء لانه قال انه ابطال وخلاف الاصل فيكتفى باقل ما فيه الكفاية بخلاف الشرط فى المحصول
المختار التوقف فى الشرط كما فى الاستثناء مع انه اختار فى المحصول التفصيل الذى قال المص انه حسن ونقله
عن ابى الحسين البصرى ويمكن ان يقال ان مرجع التفصيل الى التوقف كما فصلنا والشرط اما عقلى كالحيوة
للعلم او شرعى كالطهارة للصلوة مثلا او لغوى نحو ان دخلت الدار اكرمك كانه اراد بما تقدم
العقلى والشرعى بل السبب ووضع الله المشروط يحصل عند وجود المؤثر واول زمان الشرط ان امكن
حصوله دفعة والا تاخر منه فى حصول الشرط على ثلثة اقسام احدها الذى لا يستحيل وجوده دفعة سواء كان
ذلك لانه فى نفسه واحد لا تركيب او كان مركبا لكن لا يدخل فيه شيء من اجزائه فى الوجود الا معا
وثانيها ما يستحيل ان يدخل بجميع اجزائه فى الوجود كالكلام فان المتكلم حين يشرع فى الجزء الاول لا يكون
الثانى حاصلا وحين حصل الثانى يكون الاول فانيا وثالثها ما يصح ان يدخل فى الوجود تارة مجموعا وتارة
متعاقب الاجزاء ثم نقول على هذه التقديرات الثلثة فالشرط اما عدمها او وجودها فان كان الشرط عدمها
فالحكم حصل فى اول زمان عدمها وان كان الشرط وجودها فنقول اما فى القسم الاول فالحكم يحصل مقارنا
لاول زمان وجود الشرط واما فى القسم الثانى فانه يحصل عند حصول اخر جزء من اجزاء الشرط لان الشرط هو
المجموع وجوده فى التحقيق بل اهل العرف يحكمون عليه بالوجود وانما يحكمون عند حصول اخر جزء منه والحكم كان

الى الآخر في التعدد كان مشار اداتم يكن قرينة يدل على ان الصفة للجميع او

معلقا على وجوده فوجب ان يحصل الحكم في ذلك الوقت واما في القسم الثاني علاما عن هذه الحقيقة للفروع وهي موجودة في هذا القسم فوجب اعتبار الحقيقة حتى ان يحصل مجموع الجزائين دفعة واحدة ترتب الجزاء عليه والا فلا هذا مقتضى البحث اللهم الا اذا قام دليل شرعي على العدول عنه هذا اعبارة المحصول فقول المص اول زمان الشرط اشارة الى القسم الاول وقوله والا فاذا وجد منه لا القسمين الاولين اقول تشويه هذا الكلام بان وجود الحكم عند تحقق الشرط لازم وهو محل نظر الا ان يراد بالمؤثر ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه الشيء غير الشرط او يراد انه يحصل وايضا يحكم بوجود الكلام في اثناء المتكلم اعلم ان الشرط في اللغة يستعمل فيما هو سبب غالبا وكذا يدل على ان العلة يتحقق بحكم لو اتيا عند تحقق الشرط فكذا حكموا بان وجود الشرط يستلزم وجود المشروط كما انه بانتفائه ينتفي كذا يفهم من الشرح البحث السادس في الصفة اي تقع تخصيص الموصوف بها الصفة قد يكون اخص مطلقا او من وجه فيفيد التخصيص وقد يكون التخصيص باعتبار صفة المضاف اليه وح لا يحتاج لا صدقه على العام كما في قولهم اكرم بني قريش الطوال اذ جعل الطوال صفة قريش فتمثل اكرم بني قريش الطوال فان غير الطوال خارج وحكمها حكم الصفة في الرجوع للجميع او الاخير مثلا نحو اكرم العلماء والفقهاء الزهاد ويحكم الوجوب النجم المؤمنين فان الصفة فيه عائدة اليهما البحث السابع في الغاية وهي طرف الشيء اما حقيقة كو اتموا الصيام الى الليل او حكما نحو لا صلوة بعد طلوع الشمس الى انتصاف النهار والفاظها الدالة على الغاية حتى والى كما وتفصيل معناهما ولا بد من مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم الا ان لم يكن غاية باعتبار الشرع والا يتوجه مثل تحرك المتحرك الى نصف المسافة ثم الا كونها ان كان الحد منفصلا بمنفصل محسوس كصيام النهار المنفصل عن الليل بمحسوس والا اي وان لم يكن منفصلة بمحسوس فلا اي فلا يخالف ما بعدها لما قبلها كالمرفق فان المرفق داخل في الغسل للوضوء لان الغاية ليست في هذه الصورة بمحسوس الحق ان الغاية مطلقا مخالفة في الحكم لما قبلها وفي المرفق يغسل للاحتياط لا بالذات ولا يمتنع تعددها اي لا يمتنع تعدد غاية حكم واحد من جهة واحدة بحسب الشرع كما يجيء وكذا من جهتين لا الموضع الفلاني ومنه للاستدلال على انه يكون بالحقيقة الاخيرة الغاية والا كانت الاخيرة هي الطرف ان رتبت كما في معنى قوله تعالى لا تقربوهن حتى يطهرن فلا اي يتعين ويغتسلن او المجموع اي ان تحت كقول العقبة لا تصل حتى تستقبل القبلة وتتوضأ او تغتسل فان هو المجموع وفيه ان حمل امثال ذلك من جهة واحدة مشكل وان عممنا فتعدد الغاية جائز التعدد اذ ايات في المخصوص بالمنفصل لما فرغ من التخصيص بما لا يستقل شرع في بيان التخصيص بما يستقل وفيه مباحث ثمانية

١٤٩

البحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة كما فهم من قوله الله خالق كل شيء ان الضرورة يقتضي امتناع كونه تعالى خالقا لذاته تقدم ان الشيء هو الموجود فلا تخصيص الا قول جمهور الاشاعرة ذهبوا الا ان الوجود زائد فنقيضه ذاته تعالى فيكون خالقا لنفسه قلت هب ان هذا يسمى خلقا لكن يدعي الضرورة ان الشيء لا يتكون ذاته والا فيه باب اثبات الصانع او التخصيص بالعقل نظرا كما في اخراج الصبي والمجنون من ايها الخ فان الفهم شرط التكليف عقلا واحتجوا اي احتج المانعون عن جعل العقل مخصصا اولا بان التخصيص بيان فرع العقل والمخصص لا يجوز ان يكون متقدما وثانيا بالقياس على امتناع النسخ بالعقل اي لو جوزتم التخصيص بالعقل فيلزم جواز النسخ ايضا بالعقل لكن التالي باطل بيان الملازمة ان علم الحكم وهو كونها بيانا لا ريب لاحد فيه والجواب المنع الصغرى اي لا نسلم ان التخصيص بيان وعن العقل بل عن بيان العقل فان البيان فرع وقوع الكلام الذي يجري فيه التخصيص والا نقول ان النبي صلى الله عليه وآله لا يكون بيانا فان النبي موجود قبل الحكم مع ان المخصص ليس ذاته بلا كلام و يبطل القياس بمقطوع اليد فان غسلها منسوخ عنه فيتحقق النسخ بالعقل ايضا فبطل الاستدلال قال المص في النهاية والتحقيق ان النزاع لفظي لان من قال ان العقل مخصص اراد ان خالق كل شيء سوى الله هو المراد ومن قال ليس بمخصص اراد بالمخصص المؤثر والمؤثر ارادة المتكلم لكن اطلاق المؤثر على الكتاب والسنة ايضا مشكل لان المؤثر هو ارادة المتكلم واقول من الحق ان النسخ بالمعنى المتنازع فيه غير متحقق في مقطوع اليد كما توهم صاحب المحصول وتبعه المص بل هو انتفاء الحكم لانتفاء الشرط وانتفاء الشرط لا يسمى احد نسخا والجواب اما عن قبل المص فلان القياس ليس حجة عندنا واما عن غيره فان الجامع ليس مجرد كونهما بيانا بل لا بد في النسخ من امور لا في البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لو قوعه خلافا لبعض اهل الظاهر لان وقوعه دليل جوازه لان وقوعه يبطل امتناعه كما توهم اهل الظاهر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فان الاية الاولى تقتضي بعمومها عدة معينة والاية الثانية تخصصها بمدة الحمل سواء كان ساعة او تسعة اشهر وكذلك قوله تعالى لا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مع قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين فان الاية الاولى تقتضي التحريم مطلقا والثانية الجواز ولا امكان العمل بهما

فتميز العمل بهما في غير صورة التخصيص
مع صح

اي بالخاص والعام او بالايتين المتنافيتين او اهمالهما لان ابطال الاثنين ظاهر البطلان لانهما دليلان والعام وحده في جميع الصور لا يستلزم بطلان ايتهما عدم الاحتياج الا القول بالنسخ وقد قدمنا ان التخصيص اولى من النسخ ومن لم يقل بالتخصيص في الكتاب لا يقول بالنسخ البتة ولان قائل بالفصل وقد فصل ابو حنيفة والقاضي والجويني فقالوا ان علم التاريخ فالخاص ان كان متأخرا خصص العام وان كان متقدما فلا بل العام ناسخ وان جهل التاريخ تساقطا لاحتمال تقدم حكم الخاص لتأخر العام وثبوت حكم لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليلا آخر في الشرح العضدي لنا دليلان على جواز التخصيص الاول انه لو لم يجز لم يقع ذلك لكنه واقع في القرآن كما مر الثاني لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على مضمونه قاطع ودلالة العام على عمومه محتمل لاحتمال ارادة الخاص من العام واقول لولا الدليل الثاني لم يثبت التخصيص في القرآن فكيف يستدل بوقوع الاسعد في القرآن وايضا ينقض الدليل المذكور كما قال ابو حنيفة واتباعه ان يكون الخاص ولو كان متأخرا مدة من ازمان تخصيص ليس كذلك لانه نسخ في بعض الصور احتجت الظاهرية على امتناع التخصيص بقوله لتبين للناس فلا يحصل التخصيص الا بالسنة والجواب المعارضة بقوله تبيانا لكل شيء فانه يقتضي ان يكون القرآن بيانا للسنة ايضا ولان تلاوته بيان فالنبي مبين القرآن باعتبار تلاوته ولا ينافي ان يكون بعض القرآن بيانا لبعضه واقول القرآن ظني الافادة وبيان النبي صلى الله عليه وآله الرشيد يتبينه فانه اذا عينه يصير يقينيا وايضا ما نزل عليهم لا يقتضي العموم فيصح في المجمل ولا اختصاصه اي البيان بالمتشابه لان المراد ما نزل عليهم من المتشابه ولا اشتباه مع ورود التخصيص فلا يكون مما يحتاج الى البيان فلا يكون متعلقا بالبيان وفي قوله ليبين للناس ما نزل اليهم البحث الثالث يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها من السنة المتواترة فانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع تخصيص قوله صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر بقوله صلى الله عليه وآله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فان فيما سقت السماء عام يتناول الحد الاوسق وغيرها فخصص بخمسة اوسق اعلم ان حمل فيما سقت السماء على العام محل نظر الا ان يقال المراد كل ما سقت السماء وبالقرآن اي يجوز تخصيص السنة بالقرآن لقوله تعالى تبيانا لكل شيء فيجوز بيان السنة وتخصيصها بالقرآن والقرآن بها اي يجوز تخصيص القرآن بالسنة كتخصيص يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله صلى الله عليه وآله القاتل لا يرث والكافر لا يرث وآية الجلد وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة برجم المحصن بما تواترت عنه صلى الله عليه وآله انه رجم المحصن من غير جلد وتخصيصهما اي الكتاب والسنة بالاجماع كتخصيص آية الارث وهي يوصيكم الله الاية بالاجماع على ان العبد لا يرث مع انه كان داخلا في عموم الاية المذكورة ولا يجوز تخصيصه اي الاجماع بهما بالقرآن والسنة لان وقوعه اي الاجماع مع تخصيص احدهما اي الكتاب والسنة

١٥٠

خطاء فلا يعتد بمثل هذا الاجماع لو وقع لا نرى ان وقع وقع بعد الرسول صلى الله عليه وآله وقد جف القلم عن الكتاب والسنة فلا يتصور اجماع مخالف للكتاب والسنة فلا يكون مخصصا للكتاب والسنة في المحصول لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة لان الاجماع البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله في المحصول والتحقيق فيه ان اللفظ العام اما ان يتناول الرسول صلى الله عليه وآله او لا فان تناول كان ذلك الفعل مخصصا لذلك العموم في حقه وهل يكون مخصصا للعموم في حق غيره فنقول ان دل على حكم غيره كحكمه في الكل الا ما خصه الدليل وفي تلك الواقعة كان ذلك تخصيصا في غيره لكن المخصص في العموم لا يكون ذلك الفعل وحده بل الفعل مع ذلك الدليل وان لم يكن كذلك لم يخصص ذلك العام في حق غيره اما اذا كان لفظ العام غير متناول للرسول عليه السلام بل للامة فقط فان قام الدليل على ان حكم الامة مثل حكم النبي صلى الله عليه وآله صار العام مخصصا بمجموع فعل الرسول مع ذلك الدليل والا فلا ان يتناول حكم الخطاب في حق الكل ثبت وجوب التأسي اما مطلقا اي يكون التخصيص في حقه ثم ان عم غيره كما اذا دل دليل على ان حكم غيره كحكمه في الكل او في الكل الا ما خصه الدليل او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة انما هو الفعل مع فعل النبي صلى الله عليه وآله مع دليل التأسي وقوله فاتبعوه وان اختص بنا اي بالامة من غير تناول الرسول و التأسي كان الفعل ودليل التأسي مخصصا في حقنا فالمخصص مجموع الفعل ودليل التأسي احتج المانع من تخصيص الحكم بالفعل بان دليل التأسي عام وقوله تعالى ما آتيكم الرسول الاية وقوله فاتبعوه وهو اعم من العام الدال على بعض الاشياء فلا يصح تخصيص الاخص بالاعم والجواب المخصص الدليل مع الفعل فلا يلزم تخصيص الاخص بالاعم تذنيب وتكميل البحث لو فعل واحد من المكلفين بحضرته او بحضرة احد من المعصومين عليهم السلام ما ينافي العام ولم ينكر النبي عليه السلام كان العام مختصا به لعدم انكاره وهو التقرير ويمكن ارجاع التقرير الى فعل المكلف المقرر اعلم ان المكلف الذي يفعل هذا الفعل بحضرته اما جاهل بالحكم العام او عالم وعلم الاختصاص بوجه او لا لكن فعله صار مخصصا له واما اذا كان عالما بالعام وفعل الفعل مخالفا للعام يكون عاصيا بل فاسقا ولا يمكن التقرير من النبي صلى الله عليه وآله واذا كان جاهلا بالحكم ايضا يمكن ان يكون الجهل عذرا فلا يمكن التخصيص فان ثبت ان حكمه عليه السلام في الواحد من المكلفين حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وبيانا لانتهاء الحكم بالنسبة الى الجميع فيكون نسخا هذا اذا كان الفعل متراخيا عن نزول الخطاب بزمان يسع لوقوع الفعل فيه اما اذا كان مع العام او متأخرا بزمان لا يسع الفعل فان قلنا باستحالة النسخ قبل مضي زمان يسع الفعل يكون الفاعل المكلف يستثنى من الحكم العام فان قلنا بجواز النسخ قبل زمان الفعل يكون مع التراخي

نسخا تامل البحث الخامس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد خلافا لجماعة لانهما اى الكتاب والسنة دليلان
اما الكتاب فقط واما خبر الواحد فلانه دليل على الجملة عند الاكثر ولا يجوز الغاؤهما ولا العمل بهما ولا بالعام
فى جميع موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين من لم يجوز ان الخبر الواحد يخصص به الكتاب لانه دليل
فدعوى انه دليل بالنسبة الى ما فيه التخصيص مصادرة وفيه ان الاجماع ابطله كما سيجى وايضا لو تم هذا الدليل
يلزم النسخ بخبر الواحد مع انه غير جائز اجماعا وقد وقع تخصيص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها فان عمة الزوجة وخالتها داخلة فيما وراء ذلكم وكذا خص قوله صلى الله عليه وآله
ولا تنكحوا الخ وآية الارث يوصيكم الله فى اولادكم الاية بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم المحصول القائل
ان يقول ان الصحابة ان اجمعت بالعمل بهذا المضمون فقد خصص بالاجماع وان لم تجمع الصحابة فلا يمكن التخصيص اقول
لا نم ان عدم الاجماع يمنع التخصيص الا ترى ان عمل واحد من الائمة عليهم السلم يكفى فى التخصيص عند المص والمرتضى
منع من ذلك من تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد ليس عنده حجة اصلا سيما اذا كان مع المعارض
فكيف يعارض القرآن الذى اقوى الحجج النقلية والجواب ان خبر الواحد حجة كما سياتى وسياتى جوابه
جواب استدلال المرتضى بما قلنا وتوقف القاضى فى الحكم بالجواز وعدم الجواز ويلزم من ذلك ان لا يخص
الكتاب بخبر الواحد ومنع غيره ممن جوز كون خبر الواحد حجة لكنه لا يمكن ان يكون معارضا للاقوى الذى
هو القرآن لان العام من القرآن قطعى وخبر الواحد ظنى فلا يعارض القطعى والجواب ان متنه اى آية القطع
القرآن قطعى ودلالته ظنية وخبر الواحد اذا كان مخصصا لعام القرآن بالعكس اى ظنى اللفظ وقطعى الدلالة
فتساويا فى كونهما دليلا وفيه ان يقينية الرواية مع ظن العموم اقوى من ظنية الرواية وتحقيق المنع فان المكلف به
العمليات المكلف بمتابعة الظن وهو حاصل مع اليقين بانه من الله تعالى وكون خبر الواحد منافيا للقرآن اليقينى
يوجب القدح فى كونه من الرسول صلى الله عليه وآله وايضا يوضح يلزم النسخ بخبر الواحد وقد مر جوابه البحث
السادس القياس ليس عندنا بحجة على ما ياتى فلا يكون مخصصا اقول يمكن ان يناقش هنا وفيما مر ان الحجية
المخصصة لا يلزم ان يكون دليلا فيجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان لم يكن دليلا وكذا خبر الواحد بالقياس
مثلا لان القياس وان لم يكن دليلا لكن يجوز ان يكون قرينة نعم لو نص فيه على العلة فلا اقوى عندى انه حجة اقول
اذا نص على علته فالحق انه يصير دليلا على هيئة الشكل الاول ولا خلاف فى حجيته كما سيجى تفصيله فى محله وح
يجوز ان يكون مخصصا كسائر المخصصات كتخصيص قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه خصص قوله تعالى واحل

الله البيع وحرم الربوا بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب والجامع هو النقصان
عند الجفاف لما نص عليه السلم حين سئل عن بيع الرطب بالتمر بقوله اينقص اذا جف فانه
نص على ان المانع هو النقصان بالجفاف وهو مشترك فكانه صلى الله عليه وآله قال كل ربوى جف فنقص فبيعه
حرام فنقول انه يبيع الزبيب بالعنب ربوى حتى اذا جف نقص وكل ما هو كذلك فهو حرام فهذا حرام
لانهما دليلان اى قوله تعالى واحل الله البيع دليل والقياس المنصوص عليه دليل معارض فلا يجوز
اسقاطهما وهو ظ ولا العمل باحدهما دون الاخر ايضا فرض دليلا الا ان يناقش فى المساواة
١٥١ ويمكن ان يق ان التخصيص لا يحتاج الى دعوى المساواة لتعين العمل بهما وانما يعين التخصيص اقول ان
الدليلين المتعارضين لا يلزم ان يكون العمل بابطال احدهما فان العام بالنسبة الى الفرد الذى ينافيه
الخاص دليل على حكم والخاص دليل على ما ينافيه فاذا تساويا يلزم التوقف لا الحكم ببطلان حكم العام فالوجه
ان يق ان الخاص متيقن والعام محتمل فتقدم المتيقن على المحتمل فيعمل بالخاص اعلم ان التخصيص بالقياس قال ابو حنيفة
والشافعى ومالك وابو الحسين البصرى والاشعرى وابو هاشم اخرا الا الجواز وذهب ابو هاشم اولا الى المنع
والجبائى وهو مذهب الامامية لكن المص اختار التفصيل المذكور وكذا البحث فى المفهوم اى ان جعلنا مفهوم
المخالفة دليلا هل يخصص ام لا كما فى مثل قوله صلى الله عليه وآله فى سائمة الغنم زكوة فانه بمفهومه يقتضى ان لا يكون
فى غير السائمة زكوة فهو مخصص لقوله صلى الله عليه وآله فى الغنم زكوة فان معناه فى كل الغنم زكوة وخصص بمفهوم
المخالفة ما عدا المعلوفة ان قلنا بحجة اى التخصيص على تقدير القول بالحجية والا فلا واقول قد مر ان التخصيص
يكفيه القرينة ولا يحتاج الى الحجية وفى شرح العضدى لنا انه دليل شرعى عارض مثله فكان العمل به جمعا بين
الدليلين فوجب فان قيل لا نم المعارضة فان المنطوق اقوى والاضعف ينمحى مع الاقوى فلا تعارض
قلنا الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف كغيره من المخصصات فانا نعمل
بهما جمعا بين الادلة ولا نشترط التساوى فى القوة كما نخصص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد
اقول الضعيف المعارض للعام فى فرد يبطل حكمه بالتخصيص فاذا كان العام فى دلالته على العمل بالحكم فى ذلك الفرد
اقوى لا يجوز ابطاله لاصلاح الجمع بين الدليلين والا يلزم ترجيح المرجوح وايضا قد يتعارض الدليلان كدليل طهورية

الماء المستعمل وطهارته فيعمل بالشبهتين بان يحكم بانه طاهر غير طهور كما فعله الحنفية على ان المص هنا
ان خبر الواحد حجة ويا للكتاب فى القوة اعلم ان مفهوم الموافقة مخصص بلا شبهة البحث السابع العام
والخاص المتعارضان ان اقترنا بحسب التاريخ كان الخاص مخصصا له لقوة دلالته فتقدم الاقوى
فيرتفع حكم العام فيما عارضه الخاص اقول هذا الدليل يقتضى ان لا يكون تعارض الضعيف
القوى ولان فيه جمعا بين الادلة بخلاف ان اجراء العام على عمومه يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص
لا يوجب الغاء العام فيكون اولى وكذا ان تاخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فانه اذا لم يجز النسخ
قبل وقت العمل لا سيما ان التخصيص بخلاف ما اذا كان بعد وقت العمل فانه يكون نسخا الا ان يكون تاخير
البيان عن وقت الحاجة فانه يصح ان يكون تخصيصا لا نسخا لكن تاخير البيان عن وقت الحاجة باطل نعم
يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فاذا جوزنا ذلك يمكن تاخير الخاص كما اشار المص بقوله ان
جوزنا تاخير البيان عن وقت الخطاب فانه يصح تاخير الخاص وان لم نجوز وجب ان يكون الخاص فى غير
صورة النسخ اما ان يكون مقدما او مع العام فى ان تاخر يكون نسخا كما اذا تاخر عن وقت الحاجة وان ورد
بعد الوقت كان نسخا وان تقدم الخاص على العام بنى العام على الخاص ويصح هذا اذا لم يكن دليل صريح
على ان المراد بالعام على عمومه كما تقدم فى عام الكتاب وخاصه فان العام جعلناه مخصصا بالخاص
مطلقا او كما تقدم فى المقترن بالتاريخ والمتاخر عن الخطاب قبل وقت حضور العمل بالعام ويحتمل
الجميع اصح او حسنه على ان العام ناسخ للخاص الذى بعدم بيانه متاخرا منافيا اقول هذا جار فى خبر
الواحد بالنظر الى الكتاب الا انه يمنع كون الخبر الواحد دليلا كما لو تاخر الخاص فانه يبطل حكم العام
فيما عارضه الخاص فكذا العام لتحقق المنافاة والمتاخر ولقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث اى
كنا نعمل بالمتاخر فالاحدث وهذا عام يعم العام المتاخر وغيره ولان العام كالنص على الجزئيات
اى العام مثل كل انسان كالنص على زيد وعمرو وبكر وخالد فاذا قلت كل انسان فى الدار كاتب
ويكون فى الدار زيد وابراهيم وخالد فكانك قلت هذه الثلثة كاتب كما لو وقع على احاد الثلثة نصا ثم
وقع الا وعلى الكل نسخه ولما كان الاصل اعنى النص على الجزئيات ناسخا بالاتفاق فكذا العام

العام المقيس على الاصل والجواب ان التخصيص اولى من النسخ فان النسخ ابطال للخاص والتخصيص لا يوجب الالغاء
كما مر وتخصيص قول ابن عباس بالخاص المتاخر فلا ينتهض دليلا فى العام المتاخر وقرينة التخصيص الدليل
الدال على اولوية التخصيص على ان قول الصحابى ليس بحجة بل هو فى حكم مذهب ابى حنيفة ولان التخصيص على
الجزئيات مثل اقتل زيدا المشرك وبكرا المشرك وعمرا المشرك لا يحتمل التخصيص بخلاف العام بخلاف اقتل
كل واحد منهم فانه يحتمل ان يخصص بالا زيدا فلا يقاس احدهما بالاخر لعدم اشتراك العلة فلا يساويه
فى الحكم وان جهل التاريخ بنى العام على الخاص كما تقدم غير مرة ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العام
بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ لاولوية التخصيص عن النسخ وجمع الدليلين وعمل الفقهاء دليل لانهم اساطين
الدين فلولا انهم اعتقدوا على انه الحق لما فعلوا التاريخ وابو حنيفة توقف فى التخصيص لتردده بين كونه
١٥٢ مخصصا على صيغة المفعول ومنسوخا بين النسخ والتخصيص فانهما جائزان على قوله على تقدير تقدم الخاص
او تاخره ولو لم منعه لاحتمال النسخ لجوز هو ايضا التخصيص وفيه تامل اعلم ان العام اذا كان بعد الخاص
باعتبار النهى يلزم نسخ الخاص البتة اذا كان مامورا به فى المحصول لان الخاص المتقدم خاص فى الاعيان
والازمان ايضا لان الامر لا يفيد التكرار واما اذا ورد العام نهيا كان اعم من المتقدم فى الاعيان والاعاد فى
الازمان لان الامر لا يفيد التكرار بخلاف النهى فانه يعم الاعيان والازمان لانه يفيد التكرار وفيه بحث
سبق تحقيقه وفى المحصول اذا لم يعلم التاريخ بين العام والخاص فعند الشافعى ان الخاص يخص العام وعند ابى
حنيفة يتوقف فيهما ويرجع الى غيرهما او يا يرجح احدهما على الاخر وهذا اسد على اصله لان الخاص دائر بين
ان يكون منسوخا ومخصصا وناسخا وتبولا وناسخا ومردودا وعند حصول التردد يجب التوقف واعتمد
الشافعى فيه على وجهين الاول ان الخاص اما ان يقارن العام او يتقدم او يتاخر وقد سبق عندنا تخصيص العام
بالخاص على التقديرات مع العلم بالتاريخ فعند الجهل على الاولى وهذا ضعيف لان الخاص المتاخر عن العام
ان ورد قبل حضور العمل بالخاص يكون تخصيصا وان ورد بعده كان نسخا وعلى هذا اقول ان كان الخاص والعام قطعيين
او ظنيين او العام مظنونا والخاص مقطوعا وجب ترجيح الخاص على العام لان الخاص دائر بين ان يكون ناسخا
او تخصيصا وعلى التقديرين فالخاص مقدم اما اذا كان العام مقطوعا والخاص مظنونا فبتقدير ان يكون الخاص

محضا وجب العمل به لان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جايز لكن بتقدير ان يكون ناسخا لم يجب العمل به لان نسخ الكتاب
بخبر الواحد لا يجوز فالحاصل ان الخاص دائر بين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا ولو كان
كذلك لم يجب بعدم الخاص على العام مطلقا الفصل الرابع فيما يظن انه مخصص للعموم مع انه ليس كذلك وفيه
مباحث اي بيان لكنه لكثرة المسائل المذكورة فيها اطلق عليها المباحث الاول الجواب ان لم يستقل بنفسه
لفظا اي بنفس اللفظ من غير نظر الى العرف كقوله صلى الله عليه وآله في جواب سوال من سال عن بيع الرطب
بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال صلى الله عليه وآله فلا اذا فان قوله فلا اذن جواب لم يستقل بنفسه لان
لفظ لا واذن انما يفيد بعد كلام تام او لم يستقل للعرف لا لنفس مفهوم اللفظ مثل لا آكل في جواب كل عندي
فان هذا الجواب مستقل بحسب اللفظ غير ان العرف يحكم بعدم استقلاله حتى صار في السبب الذي خرج عليه مقصورا
فالحكم في هاتين الصورتين يختص بالسوال ويتبع له فان كان عاما يكون عاما وان كان خاصا يكون خاصا فان
عدم استقلاله يقتضي عدم افادته من دون ضميمة فيكون السبب مقدرا في الجواب وان استقل الجواب فلا اشكال
في المساوي اي الجواب المساوي الذي لا يكون اخص من السوال او اعم منه كما اذا سئل عن المجامع في نهار رمضان
فقيل على المجامع في شهر رمضان الكفارة والاعم في غير محل السوال كما اذا سئل النبي صلى الله عليه وآله عن ماء
البحر فقال البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان الجواب اعم باعتبار حل الميتة والاخص كما اذا وقع السوال عن
الماء فاجيب بان الماء الذي لم يتغير طعمه او ريحه او لونه بالنجاسة فهو طاهر وهذا الجواب لا يتعدى الى غير محل
التخصيص ان كان في الجواب تنبيه على الباقي وكان السائل مجتهدا ولا يفوت المصلحة بالاجتهاد وان لم يجز
واما الاعم في محل السوال كما سئل عن بئر بضاعة فقال خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او ريحه
او لونه فالحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع له السالم عن كون
خصوصية السبب منافيا لامكان العمل بالعام ولا يخصص بالسبب وانما قال بعدم الاشكال في المساوي والاخص
بالشروط التي ذكرها والاعم في غير محل السوال لانه يعمل بالمساوي بلا اشكال وكذا بالاخص والاعم في
غير محل السوال فانه علم من الجواب حل ميتة البحر والحصول الاخص جاز بثلثة شرايط احدها ان يكون فيما
خرج عن الجواب تنبيه على ما لم يخرج وثانيها ان يكون السائل من اهل الاجتهاد وثالثها ان لا يفوت المصلحة بالاشتغال

باشتغال السائل بالاجتهاد وبدون هذه الشرايط لا يجوز اقول فايدة الشرط الاول ان لا يكون الجواب
ناقصا وفايدة الشرط الثاني ان يكون السائل مستفيدا من الجواب وفايدة الشرط الثالث انه اذا لم يكن وقت
السائل موسعا للاجتهاد ويفوت فايدة الجواب بالاخص ويتصور ان لا يكون السائل مجتهدا لكن يكون
ذكيا يفهم لوازم الكلام كما اذا قال السائل يجوز اذى الوالدين فاجاب بلا تقل لهما اف فالسامع عرف من غير
اجتهاد منه انه لا يجوز اذاهما بوجه من الوجوه وظهر ان الشرايط الثلث مما لا يحتاج الى كلها ولان اكثر الوقايع
وقعت على اسباب خاصة اعلم ان المزني وابا ثور والجويني ذهبوا الى ان الحكم مخصوص بخصوص السبب وهو
الذي صح عن الشافعي ايضا والمصنف جعل الجواب بالاعم في محل السوال محل الاشكال واختار ان الحكم المستفاد
من عموم الجواب معتبر وليس النظر الا لخصوص السبب لوجهين الاول ان المقتضي قايم والمعارض لا يصلح
للمانعية اذ شرط التعارض المنافاة ولا منافاة بين خصوص السبب وعموم اللفظ لجواز ان يصرح الشارع
بهما بان يقول يجب عليكم ان تعملوا بالعام ولا تخصصوه بالسبب فلو كان المنافاة بينهما لازمة لما جاز
التصريح بهما الوجه الثاني ان الامة اجمعوا على عموم الاحكام الواردة باسباب خاصة كاية الظهار واللعان
والسرقة على ما يشهد به التفاسير اقول ان كان مراد من قال ان السبب مخصص في الجملة فلا وجه للمخالفة معه
ولا يشهد التفسير على خلافه وان قصد الايجاب الكلي فهو باطل لشهادة التفاسير وغيرها وفي ايراده للمص
على الوجه الاول بانا نمنع ثبوت المقتضي فان اللفظ الموضوع للعموم اقترن بالسبب الخاص مع جواز عوده على العموم
واحتمال الشك فيه على احد قوليه بان المراد بالجواب ان كان ما وقع السوال عنه تخصيص الجواب به اي بالسوال
وهو المط والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل فتعين المط والجواب جاز ان يجيب بالاعم
وكيف لا والا يلزم ان يكون ذلك الحكم مقصورا على ذلك السائل وذلك الزمان وذلك المكان والهيئة
ولا يبعد ان يدعى السوال بتوسط اي المقتضي الجواب العام ثم دلالته على محل السوال اقوى لدلالة السوال على
دخول المسئول عنه فيبعد له عن الخروج بخلاف باقي افراد العام فان احتمال الاخراج فيه اكثر البحث الثاني
وفيه تسامح بل الاولى ان مذهب الراوي ليس مخصصا ويترتب عليه التخصيص بمذهب الفقهاء مثلا رواتهم
حكمهم ظاهرا يقتضي عدم جواز عمل انية الذهب والفضة وهم يعملون الفناجيل بذلك فيخصص حكمهم بجوازه

ما ليس بدليل دليلا كمفهوم المخالف عند من يجوزه ولا طعن فيه في عدالته لانه نقل مذهبه هذا بالحقيقة جواب
عن استدلال الخصم بان الراوي لما فرضناه عدلا ثقة لا يصح ان لا يعتمد على روايته والا يكون مطعونا
المسئلة الثانية قوله وذكر البعض ليس مخصصا كما اذا ذكر بعض افراد العام او بعض اجزائه ثم
قيل الواجب واجب كما اذا قيل الوضوء في الظهر واجب او قيل هذا العبد حر ثم قيل نصفه حر لان المخصص للعام
لا بد وان ينافيه ولا منافاة بين الحكم على العام وعلى بعض افراده لان الكبرى تشتمل على النتيجة ولا ينافيها
كما اشار المص بقوله لعدم التنافي بين ايما اهاب دبغ فقد طهر وبين ما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله من
جلد شاة ميمونة دباغها طهورها قال ابو ثور بالتخصيص بان المراد بالجلد الاول جلد الشاة واحتج بان
تخصيص البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه واذا كان دالا على النفي كان مخصصا للعام الدال
على ثبوت الحكم والجواب انا لا نقول بمفهوم المخالفة ولو سلم فاذا تعارض العموم والمفهوم تقدم العموم على المفهوم
ولهذا اشار المص بقوله وظاهر العموم اولى من المفهوم لو كان حجة ولم يعد تعارض المفهوم والعموم في اقسام
التعارض لان مفهوم المخالفة ليس حجة عند المص وفيه ان مفهوم الموافقة يقول المص به المسئلة الثالثة العادة
ليس حجة العادة على اقسام اما عادة كما في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وقررها او عادة موافقة للاجماع
او عادة غيرهما والاول حجة للتقرير والثاني للاجماع انما الكلام في نفس العادة او العادة الثالثة لان افعال
العباد ليست حجة على الشرع لانها تابعة للشرع ليس الشرع تابعا لها الا ان يعضدها الاجماع او تقرير النبي عليه السلم
على العادة هذا الاستثناء انما يلايم اذا كان الكلام في العادة مطلقا من غير نظر الى خصوصها وليس الكلام
فيها انما الكلام في حجية العادة والحجة في صورة التقرير مثلا هو التقرير ولا دخل للعادة المسئلة الرابعة كون
المخصص مخاطبا لا يخرجه عن عموم الخبر كما قال المص وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم الخبر نحو قوله تعم وهو بكل
شيء عليم بخلاف الامر نحو اعط هذه الدراهم للفقراء لعدم المنافاة بين الخطاب وعموم الخبر اصلا واما في نحو من
دخل داري فاكرمه فالظاهر ان المخاطب خارج كما لا يخفى لكن المص في بيان اختار ان الامر لا يقتضي الخروج المسئلة
الخامسة علو منصبه صلى الله عليه وآله لا يخرجه عن عموم الخطاب اليه ذهب جمهور العلماء وقالت طائفة يقتضي
خروجه مطلقا وقال ابو بكر الصيرفي لا يدخل اذا كان مصدرا بما يقتضي التبليغ نحو قل هو المص اختار

اختار مذهب الجمهور لان المقتضي قايم والمعارض غير موجود اما الاول فلان اللفظ عام واما الثاني
فلان النبوة لا يمنع من الدخول تحت الخطاب اقول اكثر الخطاب امر او نهي ولا بد على ما قال المص منهما
خروج النبي صلى الله عليه وآله المسئلة السادسة في وجوب دخول العبد والكافر تحت عموم اللفظ خلافا لابي بكر الرازي
من الحنفية في الدخول في العمومات المثبتة لحقوق الله دون الادمي والدليل هو قيام المقتضي وعدم المانع الا
ان يمنع مانع من الخارج وليس كما ينافيه ولهذا اشار المص والعبودية والكفر لا يخرجان المتصف بهما عن العموم
الا فيما يشترط فيه الملك كالزكوة فانه لا يتاتى من العبد الا بترك هذا الاستثناء فان ما يشترط فيه الملك
علم من الخارج والاسلام اي في العبادة التي شرط فيها ان يكون فاعلها مسلما قدر ان الكافر مكلفا بالرد
فيدخل تحت التكليف فلا يناسب الاشتراط ولهذا لم يشترط في الحصول الا المالكية ومراد المص باعتبار اداء
الصلوة وقبولها وكذا الزكوة فانها مشروط بالاسلام احتج المخالف بان المانع موجود في العبودية هو الرقية
المستلزمة لاشتغاله بخدمة مولاه في جميع الاوقات فلا يمكنه التفرغ للعبادة والجواب ان الدال على وجوب
الخدمة في حكم العام والدال على وجوب العبادة في حكم الخاص فان كل عبادة يتناولها اية خاصة كالصلوة والصوم
والخاص مقدم على العام ولهذا اشار المص بقوله ووجوب الخدمة اعم من دليل العبادة فلا يقدم عليه اقول لو
لم يتقدم ايضا لا يخرج العام عن عمومه والكلام فيه المسئلة السابعة في ان قصد المدح او الذم لا يقتضي تخصيص الخطاب.
كما اذا ورد خطاب من الله تعالى بصيغة العموم في المدح مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله
الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم فلا يخرج عن العموم بواسطة
قصد المدح او الذم وذهب الشافعي الى خروجه عنه واستدل المص بانه لا منافاة بين قصد المدح والعموم
كما اشار بقوله وقصد المدح والذم ليس مخصصا اذ لا منافاة بين الدلالتين فلا يلزم التخصيص المسئلة الثامنة
في ان المعطوف هل يجب ان يضمر فيه جميع ما يمكن اضماره في المعطوف عليه ام لا واذا وجب كان المضمر
في المعطوف مخصوصا هل يجب ان يكون في المعطوف عليه مخصوصا ام لا اختلف العلماء فذهب
الواقفيون الى الوجوب ومنع الشافعي فيه مثاله قوله عليه السلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده استدل
الشافعي به على ان المسلم لا يقتل بالذمي لانه قال بكافر وهو لفظ عام يتناول الحربي والذمي على السوية وقال الحنفية

اي كافر

انه يقتل المسلم بالذمي لان النبي صلى الله عليه وآله عطف ذا العهد على مسلم فكان معناه لا يقتل مسلم بكافر ولا يقتل ذو عهد ما دام في عهده بكافر لان التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه واجبة ولا خلاف في ان ذا العهد انما يقتل بالكافر الحربي لا الذمي فيكون المراد بالكافر المحذوف في المعطوف الكافر المخصوص وهو الحربي فيجب ان يكون الكافر في المعطوف عليه المراد به الحربي ايضا لان المضمر في المعطوف انما هو المظهر في المعطوف عليه ولما كان الواجب ان يكون المضمر في المعطوف مخصوصا وجب ان يكون في المعطوف عليه كذلك تحقيقا للتسوية بين المعطوف والمعطوف عليه واشار المص الى ما قلنا بقوله وارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف لا يقتضي تخصيص المذكور عن المعطوف عليه مثل لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء العطف التشريك اي ارادة الخصوص من المحذوف لا يقتضي تخصيص المذكور لان المعطوف لا يقتضي الا الاشتراك في الجملة لا الاشتراك من جميع الوجوه ولذلك لو قال النبي صلى الله عليه وآله ان اردت بالكافر الاول العام و بالمحذوف الخاص يجوز ولاحتمال تمامية المعطوف وليس محل النزاع اي الاضمار خلاف الاصل وانما يصار اليه عند العلم بان الكلام لا يستقل الا بالتقدير وظاهر ان قوله عليه السلم ولا ذو عهد في عهده انما يستقل باضمار القتل لا غير تقديره لا يقتل ذو عهد ما دام في عهده فلا يجب اضمار الكافر فليس محل النزاع لانا لا ننازع في ان ذا العهد لا يقتل ولا في ان المذكور في المعطوف عليه اذا لم يكن مذكورا في المعطوف كان باقيا على عمومه والاقرب قول الحنفية لان العطف على المبتدأ يقتضي الاشتراك في الخبر فالملفوظ ان كان خبرا عنهما ثبت التخصيص والا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع لان النزاع فيما اذا كان الخبر الثاني عين الخبر الاول ووجه الاقرب ان القائل اذا قال زيد ضارب عمرو وبكر لا يفهم الا ان عمرا ايضا ضارب فيلزم ان الخبر المذكور في الجملة اذا كان خبرا عن المبتدأ المعطوف عليه والمعطوف حتى ثبت التخصيص لانه اذا كان خبرا عنهما وهو في المعطوف خاص وجب ان يكون في المعطوف عليه ايضا كذلك وان لم يكن خبرا عنهما كان خبر كل منهما مغايرا للآخر فيكون عطف جملة على جملة اخرى لا عطف مفرد على آخر فلا يكون داخلا في محل النزاع
المسئلة التاسعة في ان رجوع الضمير الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا اذا ورد خطاب عام يعقبه استثناء او تقييد بصفة او حكم وكان ذلك لا يمكن الا في بعض ما يتناوله الخطاب العام فمن تخصيص العام المذكور بما يعقبه

155

يعقبه خلاف مثال الاستثناء قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ثم قال تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فاستثنى العفو ومعلوم ان العفو لا يصح الا من المالكات لامورهن دون الصغيرة والمجنونة فهل يقال ان الصغيرة والمجنونة غير مرادة من لفظ النساء في اول الكلام اولا ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة ولا خفاء في انها مختصة بالرجعيات فهل يقال ان البائنة غير مرادة من النساء في اول الكلام ام لا ومثال التقييد بالحكم قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا ايضا لا خفاء في انه حكم مختص بالرجعيات فالمطلقات تخصيص بالرجعيات اذا الكلام فيه واذا عرفت الامثلة فاعلم ان القاضي عبد الجبار قال انه لا يخصص العموم بتلك الامثلة لان اجراء اللفظ العام على مقتضاه واجب ما لم يضطر الى ارتكاب خلافه وهي الاخر لا يقتضي تخصيص الاول وذهب الاخرون الى انه يجب تخصيصه واختاره المص في انه يستند الى ان الضمير اما ان يرجع الى البعض المذكور اولا الى الكل والاول يستلزم الترجيح من غير مرجح او الاجمال فتعين الثاني وانما يصح هذا اذا كان المراد بالاول من يصح العود اليه ولما ذكرنا اشار المص بقوله ووجوب رد الاستثناء او الصفة او الحكم الى بعض العموم لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار مثل الا ان يعفون المخصص بالكاملات لا يخصص جناح عليكم ان طلقتم النساء والصفة مثل يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعية وانما يتاتى في الرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن المختص بالرجعيات لا يخصص والمطلقات يتربصن اي لا يلزم عند القاضي عبد الجبار من رجوع الاستثناء الى بعض العام وكذا رجوع الصفة والحكم تخصيص العام كما في قوله تعالى الا ان يعفون فان العفو مختص بالبالغات العاقلات واختصاص العفو لا يقتضي تخصيص النساء في الاية بما عدا الصغيرة والمجنونة مثلا وكذا قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا انما يتصور في الرجعية وهو لا يوجب تخصيص النساء بغير البائنات وكذا قوله وبعولتهن احق بردهن انما يتصور في الرجعيات ولا يوجب تخصيص المطلقات بالرجعيات والمرتضى توقف في الحكم بالتخصيص وعدمه وكذا توقف ابو الحسين البصري والجويني وهو الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال الا من اعتدى على الكان حمل الرجال على الذين يصح عوده

لفظ عنوان

الاستثناء اليهم وهم الاحرار مجازا وحمله على العموم يقتضي المجازية في الاستثناء اذ يصير تقديره الا من يعتدي بعضهم بماله اذ الكناية في الاستثناء يجب رجوعها الى المذكور المتقدم اجمع لا بعضه واذا تعارض المجازان توقف وجب التوقف تلخيص الكلام انه ان اريد بالرجال في قولهم اضرب الرجال الا من يعتدي بماله الرجال الاحرار يلزم المجاز وان اريد جميع الرجال يلزم في الاستثناء تقدير البعض وهو ايضا مجاز والتوقف بين المجازين واجب وانت تعلم ان المراد بالرجال ليس كل رجال الدنيا فلا بد من حمله على البعض وهم الحاضرون فيمكن حمله على الاحرار ايضا فهذا المجاز لازم على كل حال وايضا قوله الا من يعتدي بماله لا يمنع من ارادة العموم من الرجال والاحاد لا تقدير البعض فان الاستثناء لا يصح تقدير البعض حينئذ وكذا الرجال لا يمنع عن العموم كذا اقول واعلم ان عنوان الباب على ما ذكره المص يصح ان لا يجمع بالتخصيص في المسائل التسع مع ان الحق في بعضها التخصيص وفي بعضها التوقف فعنوان البحث لا يناسب ما ذكر فيه وايضا كون المسائل المذكورة غير صحيح لا يقتضي عدم التخصيص اذا اجتمعت علامات من التسع في محل ما هذا
الفصل الحادي عشر في المطلق والمقيد المطلق ما دل على شائع في جنسه ومعنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصيا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة علم الجنس او حصة نحو فعصى فرعون الرسول العهد الخارجي او استغراقا نحو الرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لنفي الجنس لانه لما انضم اليه كل والنفي صار للاستغراق والاستغراق ينافي الشيوع لانه لا يجتمع مع احتمال حصص كثيرة كذا في الشرح العضدي اقول على ما زعم المباحث وفي قولنا كل انسان حيوان وكل جوهر ممكن الحكم على الافراد الشخصية في القضية الاولى وفي الثانية على الانواع والاشخاص وقد يبقى حصص كثيرة يحتملها العنوان فيلزم ان يدخل العام في تعريف الشائع في جنسه الا ان يقال بتعيين العنوان باعتبار الاشخاص فخرج بقوله من غير تعيين او يقال بعد ارادة الاشخاص عن العنوان بصيغة كل لا يحتمل العنوان تلك الحصص وانما قلنا ان هذا انما يتوجه على زعم المتاخرين لان الكلام على ما حقق ان الحكم في المهية من حيث هي نفس العنوان والحكم كما يسري الى الافراد يسري الى الكلي فلا يجتمع مع المهية من حيث هي هي والمقيد بخلاف المطلق وهو ما لا يدل على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعام اقول تعريف المطلق بما دل على الحصة المحتملة لحصص كثيرة كما في الشرح العضدي مطابق للمختصر منظور فيه لانه يخرج الانسان الدال على المهية من حيث هي هي وقد فرق كلام القوم

156

المص ان المطلق ما دل على المهية من حيث هي هي لا بقيد العموم والخصوص ولا بقيد الكثرة والوحدة وبريته تستهما اعم منه وهو المعنى المذكور والنكرة المثبتة اما في معرض الامر نحو اعتق رقبة او في غير معرض الامر نحو فتحرير رقبة او ساعتق ورسم المطلق بانه اللفظ الدال على المدلول شائع في جنسه فاللفظ كالجنس للمطلق وغيره وخرج بالدال المهمل و قولنا على مدلول ليعم الوجود والعدم وخرج بالشائع في جنسه اسماء الاعلام والمعارف والعمومات الاستغراقية وفي انواعها نظر والاولى زيادة على البدل هذا عبارة النهاية وانت خبير بان سوق كلامه ان الشائع في جنسه صادق على المهية من حيث هي هي ليعم المطلق بالمعنى الاول ايضا لكن الظاهر من الشرح العضدي عدم شمول المطلق للمهية فانه الانسان والرجل مثل انسان ورجل حيث فسر الشائع في جنسه بالحصة المحتملة كما مر وقال العلامة التفتازاني في شرح الشرح انما فسر الشائع في الجنس بالحصة نفيا لما توهم من ظاهر كلام القوم ان المطلق يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما يتعلق بالافراد دون المفهومات هذا عبارته واقول فيه بحث فان المطلق في الكتاب والسنة بمعنى المهية من حيث هي كثير وكون الحكم على الفرد لا يستلزم اخراج المهية من حيث هي هي عن المطلق اذ على ما حقق الحكم على عنوان القضايا على المهية من حيث هي هي لا على الافراد كما توهمه بعض المتاخرين ان قلت قال العلامة التفتازاني في ما صنفه في العربية ان مثل رجل وانسان موضوع للحصة وبنى كلامه هنا على ذلك قلت هذا غير صحيح لان المعرف باللام مثل الانسان والكلمة اللام فيه لتعيين المهية من حيث هي هي لا الحصة ومن الظاهر ان اللام لا يغير معنى مثل انسان بل يعينه فيكون مثل انسان موضوعا للمهية من حيث هي هي على انه لو صح كلامه هذا ابناء على زعمه يكون الرجل المعرف باللام للحصة المعينة المحتملة لحصص كثيرة فيلزم دخوله في تعريف المطلق بالشائع في جنسه لو لم يذكر قول المعرف من غير تعيين مع انه قال في شرح الشرح ان الحصة المحتملة لا تصدق على الانسان المعرف بلام الجنس فلا يحتاج الى قوله من غير تعيين وهو على هذا احالة بدونه او الحصة المحتملة في رجل اذا زيد عليه لام الجنس لا يتغير عن معناه ثم حصل له نوع تعيين فاخرج بقوله من غير تعيين فالحق تفسير الشائع بالاعم كما فعله المص في النهاية تامل وقد يطلق المقيد على ما اخرج من الشياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات فقد اخرجت من الشياع بوجه من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع منه لما قيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من وجه ان اختلفا فلا تقييد مثل والقوا اكرموه واعتقوا رقبة مؤمنة فانه لا نزاع في انه لا يحمل المطلق على المقيد هنا لانه لا تعلق

فيهما اصلا وان نحاثلا اى المطلق والمقيد فلا نحاثلا اما ان يكون السبب واحدا او يكون هناك سببان متماثلان او مختلفان وكل واحد من هذه الثلثة فالخطاب الوارد فيه اما امر او نهى فهذه اقسام ستة فليتكلم فيها اما الاول فاشار بقوله وان اتحد السبب حمل المطلق على المقيد لان المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل يستلزم الاتيان بالجزء فالاتى بالمقيد عامل بالدليلين بخلاف الاتى بغير المقيد وحمل المقيد على الاستحباب مجاز هذا اذا لم يكن ابقاء المطلق على حاله بان يحمل المقيد على الاستحباب فلما كان الحمل على الاستحباب مجازا الا يمكن اختيار ذلك

واختلف السبب لم يحمل المطلق على المقيد مثاله تقييد الرقبة فى كفارة القتل بالايمان وعدم تقييدها فى كفارة الظهار اعلم ان الاصوليين اختلفوا فى الحكمين المتماثلين اذا اطلق احدهما وقيد الاخر وسببهما مختلف فالشافعى يقول ان تقييد احدهما يقتضى تقييد الاخر لفظا وكافة الحنفية يقولون انه لا يجوز تقييد هذا المطلق البتة وثانيهما انه لا يجب التقييد والدليل على فساد القول الاول ان الشارع لو قال وجبت فى كفارة القتل رقبة مومنة وفى الظهار الاعم لم يكن تناقضا ولا الدليل المذكور اشار المص بقوله لامكان التنصيص من الشارع على ابقاء المطلق على اطلاقه كما اذا قيد فى القتل بالمومن وفى الظهار بقوله كيف كان واحتج بعض الاشعرية على وجوب التقييد لفظا بان القرآن كالكلمة الواحدة وبالقياس على الشهادة فانه لما قيد فى الطلاق بالعدالة واطلق فى الاخر حملنا المطلق على المقيد فكذا ههنا فاذا قيد احدهما يجب تقييد الاخر وهو ضعيف اى احتجاج بعض الاشعرية ضعيف لان المراد بالوحدة فى قولهم القرآن كالكلمة الواحدة عدم اشتماله على التناقض لا فى كل شئ والا وجب تقييد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد والتقييد فى الشهادة بالعدالة فى كل الصورة بالاجماع لا بالتقييد فى الطلاق دعوى تحقق الاجماع فى اعتبار العدالة محل نظر استدل الحنفية بان قوله اعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتاق رقبة اى رقبة شاء من الرقاب فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المومنة لكان القياس دليلا على زوال تمكن الثابت باللفظ فيكون القياس ناسخا للنص وهو غير جائز ولا الدليل المذكور اشار المص بقوله ومنع الحنفية منه بالقياس والجواب عن استدلالهم ان هذا مناف لمذهبكم لانكم اعتبرتم سلامة الرقبة عن كثير من العيوب فيكون اشتراط السلامة عن العيوب ايضا نسخا وعلى هذا اشار المص بقوله مناف لمذهبهم لاعتبارهم السلامة وقولهم انه نسخ لان الاطلاق معنى التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد لانه دال على الماهية من حيث هى هى ولا يدل على الافراد فلا يلزم النسخ وفيه بحث المقصد الخامس

الخامس فى المجمل والمبين وفيه فصول ثلاثة الاول فى المجمل وهو لغة المجموع اذ جملة الشئ مجموعه ومنه اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل فى مقابلة المفصل والموصوف ماله دلالة غير واضحة وهو متناول للقول والفعل والمشترك والمتواطى وقيل هو اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق شئ وهو غير مطرد ولا منعكس اما الاطراد فلان المهمل كذلك وليس بمجمل وايضا لفظ المستحيل كذلك لان المفهوم منه ليس بشئ اتفاقا وانه ليس بمجمل لوضوح مفهومه واما العكس فانه يجوز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما فى المشترك وهو شئ لا يصدق الحد عليه كذا فى الشرح العضدى اقول يصحح الحد المذكور يمكن من غير احتياج عناية لان المراد باللفظ الموضوع كما زعم العلامة التفتازانى من اللفظ المذكور فى التعريف بان يكون المتبادر من الاطلاق الاستعمال الصحيح الواقع فى التخاطب على نهاية اسباب ان يحمل قوله يفهم على المبنى للمفعول من باب الافعال لا من الفهم كما فى الشرح العضدى والافهام باعتبار تعيين المراد فلا يتوجه ان اللفظ المشترك يفهم احد معانيه اذ لا يحصل الافهام المتكلم المعنى طب وايضا لفظ ما فى التعريف الاول بمعنى الشئ فيجب حمله على اللغوى ولا يرد ما يرد على التعريف الثانى ويمكن ارادة الشئ المصطلح لان العلم بالمستحيل مثل شريك البارى انما هو بصورة البارى والشريك فى ماصدر الشئ اقول يتعلق انه فرع من الفعل ويمكن دفعه بان المراد قسم هو اللفظ المجمل وفى التعريف الاول ايضا يمكن الحذف لان هذا التعريف صادق على اللغو والمعمى ولا يسميان مجملا وفيه مباحث اربعة الاول الاجمال قد يكون فى اللفظ المفرد بالاصالة كالقرء وبالاعلال كالمختار المتردد بين ان يكون صيغة الفاعل او المفعول واما فى المركب فانواع منها فى المركب بجملته نحو او يعفو الذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولى ومنها فى مرجع الضمير اذا تقدم امران يصلح كل واحد منها المرجع نحو ضرب زيد عمرا وضربته ومنها مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردد الذهن بين المهارة فى طب او غيره ومنها تعدد المجاز اوم المانع عن الحمل على الحقيقة ومنها تخصيص مجهول او استثناء مجهول او صفة مجهولة اما حال استعماله فى موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه كالقرء والمتواطى المحتمل لكل واحد من جزئياته وكذا المحتمل لكل واحد من افراده كالعبد المحتمل لعضو ونحوه عند الامر باحدها وآتوا حقه يوم حصاده فان الحق محتمل لكل بعض او حال استعماله فى بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين حيث قيد

لان العلم بالمعدوم لا يحصل الا بصورة مثلا شريك البارى العلم به يحصل بصورة موجودة والبارى تعالى فالمفهوم من المستحيل

١٥٧

بالاحصان المجهول وهو غير معلوم حين استعماله فى بعض موضوعه وقد يكون باستثناء مجهول كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة الموعودة فيما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين فانه مخصوص باهل الذمة لا كشخص ثم يقول الرسول انه عليه ليس المراد البعض وهو غير الذى فى اللفظ من اللفظ حذف المراد او حال كونه اللفظ مستعملا لا فى موضوعه ولا فى بعضه كالاسماء الشرعية كالصوم والصلوة فان الشارع نقلهما عن المعنى اللغوى وليست مستعملة فى معانيها لا جزءا ولا كلها فاذا اطلق الشارع لم يعلم مراده لا بد من بيان اما الصلوة فكقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتمونى اصلى واما الصوم فيتعلم معناه وشرائطه اقول الظاهر ان الصوم والصلوة منقول شرعى او مجاز فى اول الحال فعلى الاول استعمالهما فى معناهما يكون حقيقة وعلى المستعمل اعلام الوضع كما فى الالفاظ اللغوية وعلى الثانى لا بد من تعيين القرينة ومع ذلك فى معانيها المجازية غير الشرعية وقد يكون الاجمال فى الفعل كما اذا تجرد عن الوجه كما لو اصلى النبى صلى الله عليه وآله صلوة لا يعلم انه ندب او واجب فهو مجمل اذ الوقوع لا يدل على الوجه الا ان يقترن به ما يدل على الوجه فانه يكون مستغنيا عن البيان البحث الثانى المجمل جائز فى الحكمة المحققون ذهبوا الى جواز وقوع المجمل فى كلام الله ومنعه شرذمة قليلة الحكم مثل التفصيل بعد الاجمال لانه اوقع وتحقيقه وايضا قد يكون تردد المخاطب فى الاحتمال لازدياد ابوه مطلوبا فالمجمل نظرا الى الحكم جائز بمعنى ان الحكم فيه محققة ولا مانع فى الحكم عن وقوعه ودافع كالايات المتقدمة اوكل الاجمال اذا كان اعم من المجاز والمنقول الشرعى لا يمكن انكاره الا ممن لم يتعقل معنى الاجمال والظاهر ان الاجمال كلام فيه ابهام ولعل المنكر انما ينكر وقوعه كما يفهم من قول المص احتج المخالف المنكر لوقوع الابهام فى الكلام بان القصد اى مراد المتكلم الافهام او علام معنى كلام والا لزم العبث اى ان لم يكن المراد اعلام المعنى يلزم العبث لان اللفظ لا فائدة فيه الا افادة المعنى فان ذكر معه الاجمال البيان طال بغير فائدة فان البيان فى اول الحال يغنى عن ذكر المجمل والا اى ان لم يذكر البيان لزم التكليف بالمحال لان عدم تعيين المراد وتبيينه تمحض كل الاحتمالات والعمل بكلها محال وكذا العمل ببعضها وفيه ان الاحتمالات قد يكون منحصرة فيمكن الاحاطة بها واقول مراد المستدل ان القرآن لا يجوز اشتماله على المجمل ودليله انما يفيد نفى قسم للاحكام على انه اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين ولم يبين النبى صلى الله عليه وآله البعض لم يلزم التكليف بالمحال الا ان ياتى الامر بالمجمل مراد الشارع يختلف بالمحال فان

او يتعين بحكم الاولى والا... [illegible]

فان المكلف لا يقدر تعيينه وانت تعلم ان هذا او كونه تكليفا لو كان الامر وقد يكون لمحض توطين المكلف نفسه على العمل او لا يكون وقت العمل بالامر موجودا وايضا لا يكون التكليف بالمحال والجواب المنع للازم الاول اعنى قوله والا لزم العبث ان كان المطلوب الافهام التفصيلى فانه يكفى فى دفع العبث الافهام الاجمالى والمنع من الثانية اعنى قوله فان ذكر معه البيان طال بغير فائدة لجواز ان يكون فى التفصيل والطول فائدة خفية مثل ما قيل ان كل حرف من القرآن ويركبه على الهيئة الخاصة حرز للايمان واهله وعوذة وشفاء للامراض او ظاهرة مثل ان يكون التفصيل بعد الاجمال اوقع او داعى الاستعداد والاشتغال قبل البيان فتحصيل الثواب البحث الثالث التحريم والتحليل المضاف الى الاعيان ليس مجملا لسبق فهم تحريم الاكل فى حرمت عليكم الميتة والوطى فى حرمت عليكم امهاتكم خلافا للبحث فى الصور التى وقع النظر فى انها من المجملات وليست منها وهى تشتمل على مسائل الاولى فى ان اضافة الاحكام الى الاعيان لا تستلزم الاجمال اطبق المحققون على ان التحريم المضاف الى العين كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم والتحليل المضاف الى العين كما فى قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام ليس من الاجمال اذ يسبق الفهم الى المراد ودليل الاجمال عدم السبق او ان مجرد السبق لا يغنى ليس بكاف فى عدم الاجمال واما كون المراد من حرمت عليكم امهاتكم مجرد الاكل غير معلوم لاحتمال ان يكون المراد الانتفاعات الا ما استثنى بحسب الشرع وكيف لا والظاهر من اقتلوا المشركين العموم فاذا قال الشارع اردت البعض يلزم ان يكون مجملا اذ قبل اظهار ارادة البعض كان معنى اللفظ ظاهرا وبعد التعيين صار متغيرا واحتج الكرخى بان متعلقها اى متعلق التحليل والتحريم وهو الذات غير مقدور والحرام والحلال من المقدورات فلا بد من اضمار حتى يتعلقا بالمقدور والاختصاص بالبعض والا لزم الترجيح من غير مرجح والجواب المنع من عدم الاختصاص اذ سبق بعض الاحتمالات الى الفهم مرجح كما فى صورة حرمت عليكم الميتة يتعلق الذهن الى الاكل المسئلة الثانية وهى ان ايه المسح فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ليست بمجملة ذهب المحققون الى نفى الاجمال وقال بعض الحنفية انها مجملة لنا ان الباء فى برؤسكم اما ان يكون للتبعيض كما قال بعض الشافعية او للالصاق كما قاله جمهور اهل اللغة فعلى الاول يصدق البعض على اقل ما يطلق وعلى الثانى ايضا كذلك فان الصاق اليد بالراس يتحقق بالكل والبعض فهو قدر

الميتة العين

١٥٨

مشترك وتحقيق ما لا قيل لكن المص حمل على تقدير ان يكون البا للالصاق المفاد الاستيعاب ويحتمل هذا
الراي لم والا لا يلزم كما اشرنا وان المسح ليست مجملة لان البا ان كانت للتبعيض كما توهم البعض على
ما قرره المص حيث التواطؤ او يكون المراد البعض المطلق المستلزم لتمكن المكلف بالاتيان
باي فرد اراد من افراد المسح كما هو مختار الشيعة والشافعية والا اي وان لم يكن للتبعيض وجب
الاستيعاب وانت تعلم ان الحق عند المص ان البا ليست للتبعيض فيلزم الاستيعاب مع انه ليس
مذهبه وان كانت المراد البعض مع انه تحمل الاستيعاب يكون مجملا الا ان الحق الكل مذهب واين
على مرادهم فلا اجمال واحتجت الحنفية باحتمال برؤسكم الجميع اي جمع الراس والبعض اي بعضه
فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه كما عرفت في بحث اللغات ان الاوسط الاطلاق في الا ...
المسئلة الثالثة الافعال المنفية ليست بمجملة مثل قوله صلى الله عليه واله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا صوم لمن لم يبيت بالليل فذهب المحققون لعدم الاجمال وذهب ابو عبد الله البصري والقاضي
ابو بكر الى الاجمال ودليل الجمهور ان اللفظ دال بالحقيقة على نفي الذات ولما كانت الصلوة موجودة
لا يمكن نفي الذات وجب القول باقرب المجازات وهو نفي الصحة لوجوه على ما ذكر في المحصول اولها
ان المدلول عليه باللفظ نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء
الصفة على عدم الذات فاذن قوله لا عمل يدل على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل
في الذات فوجب ان يبقى معمولا في الباقي ثانيها هو ان المشابهة احدى اسباب المجاز
فكان حمل اللفظ على نفي الصحة اولى ثالثها ان الخلل الحاصل في الذات عند عدم الصحة
اشد من الخلل الحاصل فيها عند بقاء الصحة وعدم الفضيلة واطلاق اسم العدم على الاقرب الى المعدوم الاصل
اولى قال المص ولا اجمال في الفعل المنفي اذا قرب المجاز لا لان نفي الحقيقة المستلزم لنفي جميع الصفات
تنفي الصحة الى ركن في العموم اي نفي صحة مشاركة لنفي الذات فان نفي الذات كما انه يستتبع نفي جميع الصفات
كذلك نفي الصحة يستتبعها ودلالة المطابقة هنا وان انتفت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ
بعد استقرار الدلالة صار كالعام فاذا خص في بعض الموارد وهو الذات بقي الباقي مندرجا تحت
الارادة وفي المحصول ان قلت اللفظ لم يدل على نفي الصحة بالمطابقة وانما دل عليه بالالتزام من وجه
انه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصفة ودلالة الالتزام تابعة للمطابقة التي هي الاصل فاذا انتفى الاصل

159 الاصل كيف يبقى دلالة الالتزام الذي هو الفرع قلت انه لا نزاع في ان دلالة اللفظ على نفي الصفة تابعة
لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليها باسرها فاذا خص
في بعض الصور وهو الذات وجب ان يكون معمولا في الباقي هذا عبارة المحصول واليه الاشارة في عبارة
المص ويتوجه ان خلاصة السوال انه تقرر في كتب المنطق انه لا يمكن تحقق الالتزام بدون المطابقة فكيف تحقق
الالتزام وهو لا مدخل للجواب كثيرا والحق ان نفي اللفظ المطابق هو تصور نفي الذات لا التصديق بنفيها
لكن يتوجه ان نفي الصحة انما يلزم لنفي الذات مع سلبها تصديقا لا تصورا وتلخيص قول المحصول
ان لا صلوة يستلزم التصديق بنفي ذات الصلوة وهذا التصديق يلزمه نفي الصحة وهو المراد
لعدم صحة ارادة التصديق بنفي الذات فاذا تعذر ارادة نفي الصحة فهو تخييل نفي الذات ايضا
لكن رفع في الصفات لتحققها فيتعين نفي الصحة قال المص في النهاية فيه نظر لان عموم نفي الصحة لنفي
الذات ونفي الصحة انما يظهر بالدلالتين معا فاذا انتفت المطابقة التي هي الاصل وجب
عدم الاولى والحق ان بقي الدلالة الاصلية باقية والحكم منتف هذا كلام النهاية وفيه ان مراد
من قال باستعمال المطابقة ارادة انه لا يريد نفي الذات الذي هو المطابق اقول لا صلوة يمكن
منه ارادة نفي الذات بلا شبهة لان الصلوة موضوعة شرعا للصحيحة فالصلوة الباطلة ليست بصلوة
اليه فلا احتياج الى اختيار المجاز وكذا لا شهادة ولا نكاح الا بولي واشباهها فلا احتياج الى
القول باختيار المجاز ولو حمل على الصحة لا يكون الاستثناء من الصلوة كما هو واحتج ابو عبد الله
بان الفعل كالصلوة موجود لا يمكن نفي ذاته فلا بد من مضمر يتعرف النهي الضمني المستفاد من قوله
صلى الله عليه واله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اي لا صلوة بدون الفاتحة اليه ولا تخصيص لبعض
المضمرات والجواب قد ثبت الاولوية في تفصيل المسئلة الرابعة ان اية السرقة ليست بمجملة عند
بعضهم لان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار ان اليد تطلق على هذا
العضو من اصل المنكب وعلى من الكوع وعلى من الزند وعلى من اصول الانامل والاصل في الاطلاق ن
الحقيقة فثبت الاشتراك المستلزم للاجمال وقال بعضهم انها مجملة باعتبار القطع لان القطع يراد به
الشق كما في قطع ايديهن في قصة يوسف على نبينا واله وعليه السلام وقد يراد الابانة كما هو المراد
في اية السرقة والحق ان اليد حقيقة في العضو من المنكب لانه لو كان حقيقة في غيره لزم ان من قطع اليد

من الكوع انه قطع يده كله او بعض اليد فلا يكون مجملا ولا اجمال في اية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة عن ان يكون
ابانة جلد من جلده كما هو المشهور وقطع اليد بالسكين بين الكتاب اوانا انه العضو واليد في العضو المنكب واذا
وقع القطع من المنكب وروس الاصابع فقد تحقق القطع واقول الاجمال باعتبار مراد الشارع كما قال المص قال
من المشركين اردت بعض المشركين يكون اجمالا كذلك هنا في قطع اليد بالسرقة مجملا فمنها الا بنص من اللفظ
فيكون اجمالا المسئلة الخامسة ان رفع الخطاء ليس مجملا ذهب البعض لا ان قوله عليه السلام رفع عن امتي
الخطاء والنسيان مجمل لان الرفع توجه ظاهرا الى الخطاء وهو ليس بمرفوع فلا بد من اضمار او برجع اليه
الرفع وليس البعض اولى فيلزم الاجمال والجواب انه لا اجمال اذ الثابت لا العرف نفي المواخذة
ولما ذكرنا اشار المص بقوله ولا في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء لان المعنى نفي المواخذة في الاخرة
في الشرع العقاب لا تجب ان يسقط عنه الضمان اذا اتلف مال الغير لانه داخل في عموم العقاب
وقد يدفع ولا يسقط بالاتفاق لانا نقول انما لم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب اذ نفهم من
العقاب ما يقصد به الايذاء والزجر وهذا يقصد به جبر حال المتلف عليه والزكوة وجبت على الصبي ن
على الصبي وانه لا يعاقب واما تخصيص الخبر بدليل يدل عليه والتخصيص لا يوجب اجمالا هذا اذا
واذا حملنا المواخذة على الاخروي اندفع ذلك ويؤيده قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
المسئلة السادسة في ان الجمع المنكر اذا اورد الا بمثل اعط دراهم قيل انه مجمل لاحتمال ان يكون
المراد اكثر من الثلثة ولا اولوية للبعض فوجب التوقف والحق انه لا اجمال فيه لانه لو كان مجملا
لما خرج عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلثة والى ما اشار بقوله ولا اجمال في الامر بالجمع المنكر لخروج
عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلثة فان المكلف اذا علم انه يخرج كذلك فلا يتوقف في العمل
فلا اجمال قال السيد المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال تحقق الاجمال في دراهم عدم دلالة اللفظ على الثلثة
والانحصار فيها فهو حق لكنه ينتقض بكثير مما ليس بمجمل وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو خطاء واعلم
ان كلام السيد لا يظهر فائدته فان شيئا ليس الا منسوبا بالاجمال الفصل الثاني في المبين وفيه
مباحث خمس الاول في البيان وهو التبيين كالسلام والتسليم من بان اذا ظهر او انفصل او ما حصل
به التبيين وهو الدليل او المبين والمدلول وبالنظر الى المعاني اختلفت تعريف العلماء فقال الصيرفي
هو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح واورد عليه ان البيان قد يكون ابتداء بيانا ولم يتحقق

ولا يحتمل الا في الاخراج والجواب معناه لولا البيان لكان في حيز الخفاء وقال القاضي والجمهور انه الدليل
وقال ابو عبد الله انه العلم عن الدليل والنص تنقيح المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى
المفرد والمركب فكذا المبين قد يكون في مفرد وقد يكون في مركب وقد يكون في فعل وقد يكون
فيما سبق له اجمال وقد يكون بلا سبق اجمال كمن قال ابتداء ان الله بكل شيء عليم وقد يكون
بالقول وهو ظاهر لا يحتاج الى البيان وقد يكون بالفعل كما بين الرسول الصلوة بان صلى وقال
صلوا كما رايتموني اصلي والحج بان حج وادى المناسك والوضوء بالوضوء البياني وتعلم كونه
بيانا اما بالضرورة من قصده كما يعلم من قرائن الحال ارادة البيان او بقوله صلى الله عليه واله
هذا بيان صريحا وشبهه بان يقول اقوالا يلزم منه نحو ما ذكرنا مثل صلوا كما رايتموني اصلي فانه
بيان لكون الصلوة بيانا وخذوا عني مناسككم فانه بيان لكون الحج بيانا وكذا هذا وضوء لا
يقبل الله الصلوة الا به او بالنظر كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح لبيان ولم
يبين فانه يكون بيانا لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق اللازم من تاخير البيان عن وقت الحاجة
كما اشار المص بقوله والا لتاخر البيان عن وقت الحاجة وجمع من الاشاعرة
وان قالوا بالتكليف بما لا يطاق الذي لا يكون محالا عادة ولذا تراهم لكن لا يجوزون تاخير البيان ن
عن وقت الحاجة واما الترك فيتصور دلالته على اربعة اوجه الاول ان يركع عند تمام
الركعة من غير قنوت فعلم ان القنوت ليس بواجب والا لما تعمد تركه ولهذا اشار
المص بقوله وبالترك كالركوع في الثانية بغير قنوت ليعلم نفي وجوبه الثاني ان يسكت
عن حكم الحادثة وبيانها فعلم انه ليس فيها حكم شرعي والى اشار المص بقوله او يسكت
عن بيان الحادثة فعلم انتفاء الحكم الثالث ان يكون ظاهر الخطاب متناولا له ولامته
صلى الله عليه واله على السوية فاذا ترك ولم يات به فيعلم انه مخصوص ولم يلزمهم بما لزمه
والى هذا اشار بقوله او ترك فعلا متناولا له ولامته بخطاب فيدل على تخصيصه الرابع ان
صلى الله عليه واله خارج عن الحكم ان كان قبل فعله مرة فانه اذا فعله مرة واحدة وترك
ثانيا يكون نسخا كما اشار بقوله ونسخه ان بعد فعله وهو الاحق اقول يحتمل ان يكون الحكم بالنسبة
اليه مندوبا والترك عليه تركا ثانيا اي قلت ان حمل على الندب يلزم ان يكون خطاب

واحد منهما واجبا فيلزم ان يكون مجازا قلت لم لا يجوز ان علمه بالخطاب لا وكونه كونه غير داخل في الخطاب مثل تعليم الامر الاول يفهم من كلام المص محاذاة للكلام المحصول ان يكون الفعل بيانا فعلم تارة بالنظر وتارة بالضرورة الا ان صاحب المحصول جعل النظر على قسمين قسم يكون بالدليل العقلي نحو خذوا مناسككم وقسم بالدليل العقلي كما ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان والمص جعل الدليل العقلي مقابلا للضرورة والنظر ولعله نقل لان الضرورة والنظر يكون بالنظر لا محال تنبيه تأمل مثل ان النظر من كلام المحصول الى الضرورة والنظر انما يكون في جانب الفعل ولم يتوجه لجانب الترك بناء على انه لا يعلم الا بالنظر او يعلم بالمقايسة وفرق قال ان الفعل يطول فلا يصح بيانا فعند افعال باطلة لان القول قد يكون اطول فانه في مثل الحج لو قيل واراد اكثره لا يقدر الآن في الحفظ بخلاف ما اذا رأى الفعل وايضا ان اراد ان الفعل يطول كلها فلا نزاع وان اراد في الجملة فلهذا القول فينبغي باب البيان وفيه ان البيان لا ينحصر في الفعل والقول كما وان البيان يحصل ابتداء وايضا الفاعل يفعل فعله لو وراءه والمتعلم ما خذ منه والمخالف لعلم يقول يلزم الطول لانه لا بد من التفصيل ايضا البحث الثاني الفعل والقول ان اتفقا كما اذا طاف واحد وطاف طوافا واحدا فالاول بيان وان تنافيا كما لو طاف طوافين وامر بواحد في المحصول القول والفعل اذا وردا فاما ان يكونا متطابقين او متنافيين فان كانا متطابقين وعلم تقدم احدهما على الاخر فالاول بيان والثاني تأكيد لان الاول قد حصل التعريف به وان كانا متنافيين كقوله عليه السلام من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلام انه قرن وطاف طوافين وسعى سعيين فالقول هو المتقدم بيانا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل قال ابو الحسين المتقدم بيان سواء كان المتقدم فعلا او قولا وقيل البيان القول اعم من ان يكون متقدما او متأخرا لانه بيان بذاته بخلاف الفعل فانه يحتاج الى القرائن في امر الضرورة ونظائرها ولانه جمع بين الدليلين اذ يعتبر في القول انه بياني والفعل بانه من خصائصه كما اشار اليه المص بقوله او الفعل تحتمل ان يكون من خصائصه فيكون القول بيانا والفعل ايضا لا بد منه فيكون الدليلان محال لهما قال في النهاية ان هذا البحث فاسد لان العرض كون كل منهما صالحا للبيان فاذا فرضنا تقدم الفعل كان بيانا لانه خطاب في محله

161 والتعبد والاصح للبيان الا ههنا البحث الثالث البيان قد يساوي المبين في القوة والضعف بان يكونا مظنونين او معلومين هذا اذا اعتبر المساواة في نوع الظن والعلم ويمكن اعتبار المساواة في درجة العلم والظن وقد لا يساوي لان البيان قد يكون معلوما والمبين مظنونا كما اذا كان القرآن مخصص السنة وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون كتخصيص الكتاب بخبر الآحاد ولا فرق بين الواجب وغيره من باقي الاقسام في وجوب بيانهما لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق هذا دفع لما توهم البعض ان بيان الواجب واجب دون بيان المندوب والوجه ان المبلغ اذا اراد عمل المكلف بامر او نهي يجب عليه بعد ذكر المجمل بيان والا يلزم التكليف بشيء لا يعلم وهو باطل البحث الرابع الاجماع على انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة احتجت الشيعة والمعتزلة القائلون بعدم جواز تكليف ما لا يطاق بانه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز التكليف بما لا يطاق او يجيز من تأخيره الى وقت الحاجة في كل خطاب له ظاهر يراد منه غيره مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة واكتفى بالاجمال وجوزه في مثل المتواطئة والمشتركة وجوز الاشاعرة التأخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع الا النسخ اعلم ان في تأخير البيان الى وقت الحاجة اربعة اقوال وتفصيل القول فيه مسبوق ببيان مقدمة وهي ان الخطاب المفتقر الى البيان ضربان احدهما ما له ظاهر وقد استعمل في خلافه وهو قد يدل على اقسام احدها بيان التخصيص فان العام له ظاهر فاذا اريد الخاص كان مستعملا في خلاف ظاهره وثانيها بيان الاسماء الشرعية التي هي مجاز لغوي فانها ظاهرة في موضوعها من ارباب اللغة فاذا استعمل في المعنى الشرعي كان مستعملا في خلاف ظاهره لان المعنى ثالثها بيان تأخير بيان اسم النكرة اذا اريد به معينا الضرب الثاني ما لا ظاهر له كالاسماء المشتركة والمتواطئة فانها ليست دالة على معنى معين ولا فرد معين واذا عرفت تلك المقدمة فابو الحسين البصري يكتفي بالبيان الاجمالي في الضرب الاول بان يقول حال الخطاب هذا العام المراد به الخاص وان هذا الحكم سينسخ ومنع تأخير البيان الا اجمالا عن وقت الخطاب وجوز تأخير التفصيل فاما الذي لا ظاهر له فجوز فيه تأخير البيان الى وقت الحاجة مطلقا اتفق اكثر الاشاعرة والحنفية جوزوا تأخير البيان الى وقت الحاجة في جميع ما تقدم الثالث لابي الحسين والبلخي

وبعض الحنفية والظاهرية انه لا يجوز مطلقا والرابع قول المعتزلة انه لا يجوز التأخير الا في النسخ فانه يجوز تأخير النسخ واحتج ابو الحسين البصري على الاكتفاء بالبيان الاجمالي فيما له ظاهر اريد خلافه وعلى تأخير البيان عن وقت الخطاب بان المقصود بالخطاب الافهام واذا كان مراده من اللفظ غير ظاهره وهو مما لا يسبق لنا لعدم الدليل الدال عليه كان الخطاب اغراء بالجهل وهو لا يليق بالحكيم فاطلاق المنقطع عن ارادة ظاهره قبيح لانه تغرير بالعبد والامر وجود الاجمال فيمنع الاغراء احتجت الاشاعرة بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة معينة بقوله انها بقرة ولم يعينها وقت الخطاب والا لما سألوا وبقول ابن الزبعرى لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح فيلزم ان يكونوا حصب جهنم ولا ريب في بطلانه وبانه يجوز تخصيص الميت قبل الفعل اجماعا وذلك تبيين الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقدم البيان خلاصة الاحتجاج على وقوع تأخير البيان الى وقت الحاجة ان الله تعالى وعد بيان القرآن بكلمة ثم وهو تقتضي تأخير البيان وايضا امره تعالى اولا بذبح بقرة ثم تبيين البقرة بعد اسولة من المكلفين فالبيان عن وقت الخطاب وايضا عبد الزبعرى تمسك بقوله تعالى انكم وما تعبدون الآية واراد المحاجة مع النبي صلى الله عليه وآله فقال الليس قد عبدت الملائكة والمسيح فيكونوا حصب جهنم فتأخر بيان ذلك الى ان نزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وايضا داخل في الخطاب مع انه يموت وقت الفعل وهو ليس بمراد منه والا يلزم التكليف على كل واحد يحتمل ذلك عندنا وعنده الميت غير داخل فيلزم تأخير البيان والجواب عن الاول على الاصح اي الحسن انما يلزم الاغراء لو لم يتوقف في العقل تجويز التخصيص كما في المتشابه فانه لا يعلم تأويله الا الله على تقدير الوقف وفيه بحث ظاهر اذ المتشابه لا ظاهر له بخلاف المتقدم من كلام الخطاب الذي ظاهره دال على شيء والمكلف يقع في مخاطرة في ظن غلط فانه لا يليق من الحكيم وفيه ان الخطابات العامة التي يسمعها من يموت وقت الفعل يحسبها تكليفا عليه مع انه ظن فاسد وعن الثاني بانه يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو خلاف الاجماع فان تكلم تعالى نفوذ ذلك

162 وذلك حيث قال الله تعالى فاتبع قرآنه واتباع القرآن اتباع الحكم ثم قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه فيلزم ان يكون اتباع القرآن قبل البيان فيتأخر البيان عن وقت الحاجة فلا بد من تأويل قوله تعالى بان المراد اتباع قراءة القرآن قبل البيان فيتأخر البيان عن وقت الحاجة فلا بد من قوله تعالى بان المراد اتباع القرآن لا اتباع حكمه الا يرى ان هذا الحكم عام لجميع ايات القرآن ولا يختص بالاحكام او المراد اتباع احكامه على وجه الاجمال ان قلت وقت القراءة وقت الخطاب فيلزم تأخير البيان عن وقت الخطاب كما تقتضيه ثم قلت وقت الخطاب وقت فهم الخطاب لا وقت قراءته وعلى هذا ما في الشرح العضدي من ان الخطاب هو الدال يعلم معناه وكذا الثالثة من حكاية ذبح البقرة فانه يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة فانهم لما امروا سألوا عن البقرة فيلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ المراد لم يكن معينا ولم يبين حتى احتاجوا الى السؤال فيلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة واقول ضيق وقت ذبح البقرة غير معلوم فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة والجواب عن ستدلالهم ان البقرة لم تكن تلك المعينة لكن لما سألوا وتعللوا في ذبحها ضيق الله عليهم بزيادة الاوصاف النادرة حتى ضاق عليهم الامر ولهذا قال ابن عباس لو ذبحوا اي بقرة كانت لاجزأت لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم ويدل عليه قوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه يدل على انهم قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا ولجاجا وعن الرابع ان عبد الله بن الزبعرى جهل معنى كلمة ما حيث انها شائعة في غير العقلاء كما اشار المص بقوله انه اي سؤال ابن الزبعرى وحمل الاية على ما يحتاج الى البيان جهل من السائل فان كلمة ما لا تتناول العقلاء بحسب الغالب والا لما ورد قوله تعالى والسماء وما بناها حقيقة ولهذا نقل ان النبي صلى الله عليه وآله رد على ابن الزبعرى فقال صلى الله عليه وآله ما اجهلك بلغة قومك اما تعلم ان ما لما لا يعقل حتى ان قوله تعالى وما بناها مجاز وقوله تعالى ان الذين سبقت لهم الآية زيادة التوضيح لا البيان لعدم الاشتباه لخروج الملائكة والمسيح على نبينا وعليه السلام في الشرح العضدي هذا آخر النزاع في التكليف التي تحتاج الى معرفتها للعمل بها ولهذا عقدنا المسألة في تأخير البيان عن وقت الحاجة اولى لما كان المحذور مشتركا آورد الاية المذكورة والمص لانه ان قوله تعالى انكم

علی فلا یلزم دخول الملائکة وعیسی علیهم السلام وغیرهم من الخمس الی التکلیف مشروطا بالسلامة فامیت
وان کان داخلا فی العموم لکن یخرج بالشرط وهو ای الاشتراط ثابت عند کل عاقل ونحن مکلفون
باعتقاد عموم التکلیف قبل الموت بشرط السلامة فاحتمال زید انما یدل علی عدم علمه بانه مکلف قبل
الفعل یقینا ویجوز ظنا وهو یکفی وایضا لا یلزم العلم بخصوص زید بانه مکلف بل یکفینا انه مکلف
بشرط السلامة اعلم ان المص اختار فی النهایة فی هذه المسئلة مذهب ابی الحسین البصری وههنا
ابطل ادلة الطرفین فلعله یری التوقف او یجوز تاخیر البیان مطلقا لفایدة توطین المکلف
نفسه کما مر تنبیه جوز السید المرتضی تاخیر التبلیغ الی وقت الحاجة فی المحصول یجوز ان یؤخر الرسول
تبلیغ ما یوحی الیه الی وقت الحاجة وقال قوم یجب تقدیمه لنا ان فی الشاهد قد یکون تقدیم
الاعلام علی حضور وقت العمل قبیحا وقد یکون ترک التقدیم قبیحا وقد یجوز الامران فلا یکون
التقدیم واجبا واحتجوا بقوله یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک فان لم تفعل فما بلغت رسالته
والامر للفور والجواب انا بینا ان الامر لیس للفور ونحن قد بینا ان الامر فیما لیس دلیل الحکم
للفور فاقول هذا الحکم مخصوص بتبلیغ الامامة کما هو روایة الامامیة فلا ینهض دلیلا علی العموم
وقد یقال ان التبلیغ مخصوص بلفظ القران فی کل الاحکام والا ما نقلنا عن المحصول انسب المص
مجملا بقوله لامکان اقتضاء المصلحة التاخیر فلا یجب تقدیم التبلیغ عن وقت الحاجة
والامر بالتبلیغ فی قوله تع بلغ ما انزل الیک لا یقتضی الفور کما مر ولا العموم ای عموم جمیع الاحکام
لانصراف المنزل المفهوم من قوله تع ما انزل الی القران اما لان الانزال قرینة ولان التبلیغ لا
یطلق الا فی القران وفیه نظر عرفا ای عرف الشرع فانه لا یقال المنزل الا علی کتاب الله
واقول قد قلنا ان ما انزل هو امامة امیر المؤمنین عند الامامیة والقرینة قراءة ابن مسعود
بلغ ما انزل الیک فی ولایة علی بن ابی طالب مذهب یجوز ان یسمع الله المکلف العام من
غیر اسماع المخصوص ویمکن مکلفا بطلب الخاص فان وجده عمل به والا بظاهر العموم هذا
بالحقیقة کوجود المانع وعدمه فان وجد الخاص عمل به والا عمل بالعام کما انه اذا وجد الماء توضأ
والا فتیمم وهذا قول النظام وابی هاشم والفقهاء وقال الجبائی وابو الهذیل لا یجوز ذلک فی
العام المخصوص بدلیل السمع وجوز ذلک فی العام المخصوص بدلیل العقل وان لم یعلم السامع ان

ان فی العقل ما یدل علی تخصیصه والمص اختار المذهب الاول لوجهین لانهم سمعوا اقتلوا المشرکین
حیث وجدتموهم وذلک یوجب قتل المجوس ایضا ای لان الصحابة سمعوا اقتلوا المشرکین
ولم یسمعوا سنوا بهم سنة اهل الکتاب الا بعد حین فانه علم بعد حین انه یعامل مع المجوس معاملة اهل
الکتاب من الیهود والنصاری فی اخذ الجزیة والقتل عن الشرع العضدی لو لم یجز لم یقع وقد
وقع فانه ان فاطمة علیها السلام لما سمعت قوله تع یوصیکم الله فی اولادکم وهو عام ولم
تسمع مخصصه وهو قوله علیه السلام نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناه صدقة الا بعد
حین وهو حال منازعة ابی بکر مهملة من تعرف فدک هذا الکلام واقول وکذا امیر المؤمنین
علیه السلام حیث ادعی بطلبها فدک ولکن المشهور ان فاطمة علیها السلام کانت تدعی
النحلة ولهذا شهد امیر المؤمنین علیه السلام وام ایمن والحسنان صلوات الله علیهم ولجواز
اسماع العام المخصوص بالعقل وان لم یعلم لا نقل ای کما یجوز فی العام المخصوص بالنقل مع ان
النقل یحصل بعد برهة من الزمان فکذا فی العام المخصوص بالسمع احتج ابو الهذیل وابو علی
علی مذهبهما بان فیه اغراء بالجهل ومنعا عن العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص فی
اقطار الارض لان احتمال التعمیم قایم فلا یمکن العمل بالعام الا بعد طواف العلماء فی کل
بلد والجواب الاغراء مع ظن التخصیص وعدم التعیین بالعموم واقول ظن التخصیص غیر حاصل اذ
لم یسمع الخاص ولو جوزنا ظن التخصیص مع عدم سماع الخاص یلزم ظن التخصیص کل عام وظن الاستغراق
کاف فی الاحتجاج فلا احتیاج الی طواف العلماء فی اقطار الارض واقول هذا ینافی ظن التخصیص
فان ظن التخصیص مع ظن الاستغراق متنافیان الا ان یحمل ظن التخصیص باعتبار ان العام یجری
فیه تخصیص مظنون وهذا لا ینافی ظن الاستغراق فی مسمی اللفظ وکاف فی العمل بالعام ای
ظن الاستغراق کاف فی العمل بالعام وان لم یکن الظن مطابقا اقول هذا یقتضی ان لا یکون
المکلف عالما بالمراد فیکون اعلام العام بدون اعلام الخاص من قبیل تاخیر البیان عن وقت
الحاجة الی الخاص الذی لم یسمع به لا شک انه ینافی الا ان یقال ما کان المکلف ان یعمل بالعام الا بعد
فلا یکون له حاجة الا الی اسماع الخاص فبناء علی هذا لا یجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا لان
الظن المعتبر انما یحصل بعد التفحص اذ قبله یحصل ظن عدم المخصص فیحصل الظن فاستقاء التخصیص فی محل

بالظن وان کان الظن یحصل لاصالة العدم البحث الخامس کل من یرید الله افهامه ما خاطبه وجب
بیانه له اذ لو لم یبین لم یعلم وما لم یعلم لا یقدر ان یعمل به کما اشار الیه المص بقوله اما للاتیان بالعمل
به کالعالم فی الصلوة فانه مکلف بفعلها اولا لذلک ای لا لان یعمل به کالعالم المکلف بحرمة النکاح
الحیض وشبهه کالنفاس والاستحاضة والارضاع فان العالم بها لیس مکلفا بفعلها ومن لا
یرید الله تع افهامه لا یجب علیه بیانه له اذ لا یتعلق غرض بوجود البیان والمبین فی من
یراد منه العمل کالعالم فانه یراد منه التکلیف بما تضمنه المخ والعلم بوجوب العمل بالخاص
فلا فایدة فی اسماع الدلیل المقصد الثالث فی الظاهر والمأول فقد مضی فی اول الکتاب
تعریفهما من ان الراجح من معنیی اللفظ یسمی ظاهرا والمرجوح مأولا ومن التأویل قریب ومن التأویل بعید
قد یکون قریبا فیترجح بادنی مرجح وقد یکون بعیدا فیحتاج الی الاقوی وقد یکون متعذرا فیرد ومن
البعید تاویل الحنفیة قوله علیه السلام لابن غیلان وقد اسلم علی عشر نسوة امسک اربعا وفارق
سایرهن بابتداء النکاح ای انکح الیهن اربعا وفارق سایرهن من العشرة او اوجب ای امسک الاول
ای امسک الاربع اللاتی نکحت قبل الست ولهذا قولوا بتجدید النکاح ان تزوجهن معا وعند غیر الحنفیة
یختار اربعا من غیر نکاح ومن غیر ملاحظة التقدم والتأخر فی النکاح لما یلیه وجه بعد قول
الحنفیة ان ابن غیلان کان جدید الاسلام لا یعرف شیئا من الاحکام حتی تخاطب بهذا
فیبعد خطابه بمثله مع انه لم ینقل تجدید قط لا منه ولا من غیره مع کثرة اسلام الکفار المزوجین
ولو کان لنقل ولقرب عهده ای قرب عهده ای غیلان بالاسلام المقتضی لعدم علمه بالاحکام
کما قلنا والبعد منه من التأویل المذکور تأویل قوله علیه السلام لفیروز الدیلمی عند اسلامه علی
الاختین امسک ایتهما شئت وفارق الاخری وانما کان هذا ابعد مما تقدم اذ فیه
ما مر من قرب عهده بالاسلام وعدم نقل التجدید مع ان قوله ایتهما شئت
تدل علی ان الترتیب غیر معتبر فانه اطلق التخییر من غیر تفصیل ان النکاح الثانیة باطل دون
الاولی ومنه ای من التأویل الذی هو البعید تأویل قوله تع اطعام ستین مسکینا باطعام
ستین ولو کان لمسکین واحد ولا یحتاج الی عدد الستین ولو کان یدفع الی واحد فی ستین
یوما للتساوی فی دفع الحاجة من ستین مسکینا فی یوم واحد او مسکین واحد فی ستین یوما لان

لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستین شخصا کحاجة شخص فی ستین یوما ووجه بعده انه جعل المعدوم بحسب اللفظ
وهو طعام ستین موجودا بحسب الارادة واطعام ستین وهو الموجود بحسب اللفظ معدوما
بحسب الارادة مع امکان ان یکون المذکور هو المراد والامکان فیقصد فضل الجماعة وحصول
مستجاب الدعوة ای یمکن ان یقصد طعام ستین مسکینا لادراک فضل الجماعة وبرکتهم وتظافر قلوبهم
وهممهم علی الدعاء للمحسن ولعل فیهم مستجاب الدعوة بخلاف واحد ولیس ببعید حمل آیة الزکوة
علی بیان المصرف وهذا دفع سوء ظن یتوجه ههنا وهو ان آیة الزکوة یدل علی ان الاصناف
المستحقین ثمانیة فلو اعطی الزکوة لقسم واحد یلزم حمل الموجود بحسب اللفظ معدوما بحسب
الارادة واجاب المص ان سیاق الایة یقتضی ارادة بیان المصرف لان سیاق الایة یقتضی
ارادة بیان المصرف لان سیاق الایة وهو قوله انما الصدقات الایة مذکورا بعد قوله تع
ومنهم من یلمزک فی الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم یعطوا منها اذا هم یسخطون ولو
انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سیؤتینا الله من فضله ورسوله انا
الی الله راغبون للرد علی لمزهم فی المعطین ورضاهم ان اخذوا وسخطهم ان منعوا الخ یریده ان
بعض العلماء قد صرف الایة علی المصرف من التأویل البعید وهو مذهب
مالک وابی حنیفة واحمد والغزالی فانهم حملوا الکل مصرف وقیل فی وجه البعد ان
اللام للملک والواو للتشریک فیکون لبیان الاستحقاق فقال المص لیس لبیان
الاستحقاق بل لبیان المصرف لان سیاق الایة یقتضی ذلک فلیس ببعید لان سیاق الایة
لما اقتضی بیان المصرف لئلا یتوهم فی المعطین انهم مختارون فی الاعطاء و
المنع فیندفع اللمز فدل علی ذلک هو المراد وفی الشرح العضدی ان دفع اللمز یحصل
ببیان الاستحقاق فلا یصلح صارفا ان یخرج عن الظاهر الذی یقتضیه واو العطف ولام الملک
اقول فی تفسیر البیضاوی فی تفسیر قوله انما الصدقات للفقراء الایة ای مصارف
الصدقات تقوینا وتحقیقا لما فعله الرسول وظاهر الایة یقتضی تخصیص استحقاق
الزکوة بالاصناف الثمانیة ووجوب الصرف الی کل صنف وجد منهم ومراعاة التسویة
بینهم قضیة للاشتراک والیه ذهب الشافعی وعن عمر وحذیفة وابن عباس وغیرهم من

من الصحابة والتابعين جواز صرفها الى صنف واحد وبه قال ابو حنيفة واما مالك واحمد واختاره بعض
اصحابنا وبه كان نعتي على ان الاية بيان ان الصدقة لا تخرج منهم لا ايجاب قسمتها عليهم والقول بان الواو
العطف لا تقتضي التشريك الذي ذهب اليه الشافعي كما سبق في معنى واو العطف ثم معنى التبادر مسلم لكن
الاية السابقة تشعر بان الكلام ليس الا في دفع غيبتهم النبي صلى الله عليه واله بانه لا يعرف فاذكره في صرفها
فدفع الله ذلك بقوله انما الصدقات والامدي حملك على بيان المصرف والملك جميعا والامامية
منعوا العمل ابن عباس عن امير المؤمنين على صلوات الله عليه على انها كونه خلاف الظاهر لا ينافي
ما نحن فيه فانا لا ندعي انه ليس بتاويل بل ندعي انه ليس تاويل بعيد واللام للاختصاص وهو للتمليك ولو
حمل للملك ايضا لا ينافي ارادة المصرف لان الصدقات ملكا لنفوا على التوزيع وانهم يقيم غير الى كون
ان لام الاستحقاق غير الملك وهو مناسب في هذا المقام على ظاهر الاية لا سيما اذا كان التمليك في
لان في الرقاب ليس فيما يقتضي الملك ثم ظاهر التشريك يدل على انه كان مقصود الكلام دفع اللمز
وهو يحصل بالذات ببيان المصرف وبالعرض ببيان الاستحقاق المقصد السادس في
الافعال وفيه مباحث خمس الاول ذهب الامامية الى امتناع صدور الذنب عن الانبياء و
الائمة عليهم السلام سواء كان الذنب صغيرا اي الذي ما وقع عليه وعيد الله بالنص او كبيرا او هو
ما اوعد عليه بالنص ولا فرق بين العمد والنسيان والسهو قبل خمس عشر سنة وبعدها لا قبل
البنوة ولا بعدها اي قبل البعثة وبعد البعثة وكذا الائمة والا لوجب اتباعهم لعموم الاتباع ع
اي اتباع الامم للانبياء والائمة عليهم السلام الا ما استثني من خصايصهم وفيه ان الاية لم يقتضي
اتباعهم فيما جاء واخبر انه تعالى بعد النبوة ولا يلزم ان اتباع النبي صلى الله عليه واله فيما فعل
قبل النبوة والا لارتفع الامان عن اخباره فانه اذا كان تابعا للشيطان لا يكون معتمدا
وايضا للزم فيتنفى فايدة البعثة اذ فايدة البعثة خلاص الامم عن متابعة الشيطان فاذا كان
هو من حزب الشيطان فكيف تنجي غيره فلا بد للطبيب من طبيب ولعدم الانقياد اي الانقياد
والرغبة للاطاعة مع العلم بسقوط محلهم لو سقط انقياد عدو الله وهو اي سقوط محلهم
بعض الوهن من البعثة لان الغرض من البعثة هو انقياد والعقوب بسقط او التكليف و
يتمنى انكار البنوة وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الله امهل الشيطان واعطاه النظرة امتحانا

امتحانا للنفوس واستحقاقا للسخط ونصب الانبياء والاوصيا عليهم السلام لتحفظوا الخلق عن عدوه
ويهدونهم الى الصراط السوي وانه تعالى قادر على ان يخلق خلقا لم يكونوا ولا يكونون من حزب العدو
وليس جعله عن العدو فلو خلق خلقا يكون من حزب العدو ولم يمكن لا يقاله ولو قدر على ذلك
احاد الناس لم يفعله وهو ظاهر واتفق العقلاء على عدم وقوع الكفر منهم الا الفضيلية من الخوارج
حيث جوزوا الذنب على الانبياء عليهم السلام بل قالوا بوقوع ذنوب كثيرة منهم وكل ذنب
عندهم كفر فيكون الانبياء عليهم السلام عندهم كفارا وهذا اقرب الخطا بما شاع من المثل السائر
ان الكافر يجب الكل من ملته وجوز بعض الجمهور من الاشاعرة صدور الخطا في الاعتقاد الذي لا يوجب
كفرا والمراد الاعتقاد مطلق الحكم لا المسائل الايمانية ليصح قوله كالحكم بعدم بقاء الاعراض فانه
ليس يلزم من انكاره كفر واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا اي فقد اجمع الجمهور على عصمتهم فيه
في المواقف وشرحه اجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل
المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله لنا الخلايق اذ لو جاز عليهم
الا قرار في ذلك عقلا لادى الى ابطال المعجزة وهو محال وفي جواز الكذب عنهم فيما ذكرنا على سبيل
السهو والنسيان خلاف منعه ابو اسحق الاسفرايني وكثير من الاشاعرة لدلالة المعجزة على صدقهم
في تبليغ الاحكام فلو جاز التخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو محال وجوزها القاضي ابو بكر
بالسهو والنسيان واما ساير الذنوب فهو اما كفر او كبيرة او صغيرة فاجمعت الامة على عصمتهم عن
الكفر قبل النبوة وبعدها غير الازارقة من الخوارج واما غير الكفر فاما صغاير او كباير وكل منهما اما
عمدا او سهوا واما الكباير عمدا فمنعها الجمهور من المحققين ولم يخالف فيه الا الحشوية والمعتزلة
عن صدور الكباير عمدا مطلقا واما صدورها سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغاير عمدا فجوزه
الجمهور واما صدور الصغاير سهوا فهو جايز اتفاقا من الاشاعرة والمعتزلة الا الصغاير الخسيسة
لتمها وجبة هذا بعد الوحي اما قبل الوحي فجوز الاكثرون صدور الكبيرة ومنع المعتزلة عن الكبيرة
وقالت الشيعة لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا قبل النبوة ولا بعدها لا عمدا ولا سهوا او ما يتعلق
بالفتوى كذلك اي الانبياء معصومون فيه الا الخطا وقد جوز بعضهم كالشافعي وجمع من الحنفية
فانهم يقولون باجتهاد النبي فخطاؤه فيه وقالوا ان اليه عند الكافر تفصيل وهذا الاستثناء انما هو على

بالجمعتين او متعلق بالتوبة وعلى الثاني يلزم ان يكون الانبيا فيما يتعلق بالتبليغ معصومين منه ان على الاول
يلزم خلاف القاعدة التي قررها المصنف من تفصيل اية الحنفية في الاستثناء في الجمل المتعددة وفي الحشوية
جوزوا الكباير عليهم عمدا وانه وقع قبل التوبة والقاضي ابو بكر جوزه عقلا ومنعه سمعا في شرح المواقف
قال القاضي وحققوا الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجب عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه
فامتناع الكباير منهم مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك والجبائي منعوا الصغيرة
والكبيرة الا على سبيل التاويل في شرح المواقف الجبائي ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة
الا على السهو او الخطا في التاويل وهذا التجويز انما هو فيما ليس من الصغاير الخسيسة كما في قوله
اوجبه وبعضهم منع من العمد والتاويل وجوزه سهوا الا انهم لقوة عقولهم مطالبون بالتحفظ من ذلك
دون اممهم لان معرفتهم اقوى ونفوسهم اقوى واقدر وكلما كان العلم اقوى والنفس اضعف يكون عن
المعصية ابعد الا يرى ان من يرى النار المضرة قريبة منه لا يغفل عنها ويحترز عنها ويتوب ان
ان يكون العصمة هو العلم الكامل مع النفس القوية واكثر المعتزلة منعوا عن الكبيرة وجوزوا الصغيرة
سهوا وخطا والفرق بين السهو والخطا ان السهو هو ان يكون في عزم الفاعل فعل فتركه وفعل
شيئا اخر من غير تعمد او يترك فعلا والخطا هو ان يكون الفعل الذي فعله يستلزم فعلا اخر لم يكن في عزمه
ان يفعله عمدا وتاويلا التاويل باعتبار حمل الخطاب على ما يشمل الصغيرة فيفعل الا المنفرة كسرقة لقمة
وحبة والاستثناء راجع للجميع كما مر والحق ما ذكرنا من تنزيه الانبياء والاوصيا الذين هم اصفيا
الله وامناؤه وخيرته خلقه في ارضه وسمائه اوليس الله بما جرى يختار من يصدق الشيطان احيانا و
لا جاهل بما يعلم صدقه من عدوه البحث الثاني الحق عندي ان فعله عليه السلام اذا لم يظهر فيه
قصد التقرب يدل على حكم في حقنا لاحتمال الاباحة في المحصول اختلفوا في ان فعل الرسول صلى الله عليه واله
بمجرده هل يدل على حكم في حقنا ام لا على اربعة اقوال احدها انه للوجوب وهو قول ابن شريح وابي
سعيد الاصطخري وابن خيران وابن علي بن خيران وثانيها انه للندب وينسب ذلك الى الشافعي وثالثها
انه للاباحة وهو قول مالك ورابعها التوقف في الكل وهو قول الصيرفي وقول اكثر المعتزلة انا
انا ان جوزنا الذنب عليه جوزنا في ذلك الفعل ان يكون ذنبا به فح لا يجوز لنا فعله وان لم نجوز
الذنب عليه جوزنا كونه مباحا ومندوبا ومكروها وبتقدير ان يكون من خواصه وان لا يكون و

مع احتمال هذه الاقسام امتنع الحكم بواحد منها واحتج القايلون بالوجوب بالقران والاجماع والمعقول
اما القران فبجميع ايات سيذكرها المصنف واما الاجماع فلان الصحابة باجمعهم اختلفوا في الغسل بالتقاء
الختانين فرجعوا الى عائشة فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه واله واغتسلنا فرجعوا الى ذلك
واجمعهم لا الرجوع محمد اقوال فيه بحث اما اولا فلان اجماع الصحابة اذا لم يتحقق التابعون ليس بحجة
وايضا الشيعة لا يقولون بحجية امير المؤمنين لمسلمة ربع الا غيره وكيف لا ونقل عنهم عليهم السلام
الموالف والمخالف انهم قايلون بخلاف قول الشيعة وايضا نقلنا عن الشيخ انهم يعلمون جميع
ما يعلم الله الا الخمسة واما الخمسة فلانه ظاهر ان الكلام في فعل يحتمل الاباحة وهذا الفعل
منه صلى الله عليه واله لا شك انه ظاهر في العبادة فلا يحتمل الاباحة لان الاباحة اما واجب
او ندب ولانهم واصلوا الصيام لما واصل وخلعوا نعالهم في الصلوة لما خلع واقول
الصوم والصلوة فعلان لا يحتملان الاباحة لان الطاعة لا يكون مباحا وايضا المتعبدون
في الصلوة لا يصح الاستمساك بفعلهم فان فعلهم ليس بحجة وايضا يحتمل الاستحباب فلا يدل على
الوجوب وايضا لما احتمل الوجوب خلعوا نعالهم للخروج عن العهدة يقينا لا انهم حكموا
بالوجوب واما المعقول فلوجهين الاول ان الاحتياط يقتضي حمل الشيء على اعظم مراتبه
واعظم مراتب فعل الرسول الوجوب عليه وعلى امته صلى الله عليه واله فوجب حمله عليه
بيان الاول ان الاحتياط يتضمن دفع ضرر الخوف عن النفس بالكلية ودفع الضرر
واجب بيان الثاني ان اعظم مراتب الفعل ان يكون واجبا على الكل الوجه الثاني
انه لا نزاع في وجوب تعظيم الرسول صلى الله عليه واله وايجاب الاتيان بمثل فعله تعظيم
له بدليل العرف فيجب واشار المصنف الى دليل الموجبين بقوله احتج الموجبون اي القايلون
بالوجوب بالنقل والعقل ولما اجاب المصنف عن احتجاج الموجبين بحيث يعلم منه جواب غير
الموجبين لهذه الايات باستدلالهم كما ذكره صاحب المحصول الاية الاولى قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره والامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفته فعله يقتضي وجوب موافقته
الاية الثانية لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وهذا
وعيد على ترك التاسي ولا معنى للتاسي الا ان يفعل الانسان مثل فعله الاية الثالثة قوله تعالى فاتبعوه

وظاهر الامر للوجوب والمتابعة هو الاتيان بمثل فعله الاية الرابعة قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله دل الامر على ان محبة الله تستلزم المتابعة ولازم الواجب واجب كذا في المحصول
واقول ان اريد امتناع الانفكاك فاللزوم باعتبار طلب المتابعة مسلم واما في جميع الافراد كما هو مقتضى
دليل المستدل فلا ان قلت لانم ان الاتباع لازم للمحبة بل الامر بالاتباع كما هو مقتضى الاية
تحبب الوقف ان كنت مسلما فصل وصم معناه ان الاسلام يستلزم الصوم والصلوة بل نقول ان
محبة الله تستلزم محبة الرسول ومحبة الرسول تقتضي متابعته في الفرض والنفل مع ان النفل ليس بواجب
ويمكن الاستدلال بان الامر ظاهر في الوجوب وان كان نسبة الاتباع اليه صلى الله عليه واله اقتضى
في الجملة الندب الاية الخامسة وما اتاكم الرسول فخذوه فاذا فعل فقد اتى بالفعل فوجب علينا
ان ناخذه اقول يجري هنا في المندوب الاية السادسة اطيعوا الله واطيعوا الرسول دلت
الاية بظاهرها على وجوب اطاعة الرسول في قوله وفعله فتكون متابعة فعله واجبا اقول اطاعة
الله باعتبار الاوامر والنواهي لا باعتبار الافعال فكذا اطاعة الرسول عليه السلام واولى الامر
وكيف وهذا كلام المحصول وهو لا يقول باطاعة في الفعل والاية السابعة قوله فلما قضى
زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اخبر انما زوجها ليكون
حكم الامة مثل حكمه ولانه احوط اشار الى الدليل العقلي الذي مر والجواب عن الاستدلال
بالاية الاولى ان الامر حقيقة في القول اقول قد مر تحقيق حقيقته لفظ الامر ولو سلم ان اطلاق
الامر على الفعل حقيقة الا ان الاشتراك لا يصير للمجيب لكن لا يكون جوابا الا على تقدير ان
يحمل التسليم على المعنوي سيما الاشتراك المعنوي لكن لا بد على الفعل خصوصا فلم يصح الاستدلال ل
بالاية ايضا وانما حملنا الاشتراك على المعنوي لان المشترك اللفظي يدل على المراد بخصوصه لكن
لا يتعين المراد الا بقرائن وبالدلالة على خصوص الفعل باعتبار تعين المراد ولو قلنا انه لو
حمل على الاشتراك المعنوي ارتفع لا يدل على شيء من خصوص الفعل او القول فلا يدل على الفعل بالخصوص
فيلزم المحذور وعلى هذا يتعين ان يراد المعنى الاشتراك اللفظي كما يقتضيه قوله سوى تحرير
الدعاء وهو قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم الاية فانه تعين معنى المراد
فان الدعاء ظاهر في القول المخصوص خصوصا اذا اخص قوله خصوصا لا قوله سوى الى الاسوة

انما يحصل مع وجه الفعل انه واجب او مندوب مثلا اذا صام النبي صلى الله عليه واله ندبا وصام المكلف وجوبا
لا يكون متاسيا فلا يصح التمسك بالاية واقول في الاية التحذير عن المخالفة وانما يكون المكلف عن المخالفة بعد العلم
بوجه الفعل فانه اذا لم يعلم وجه الفعل لا يتعذر ان يحذر عن المخالفة ويمكن ان ياتي الفعل المقدور للمكلف ان ياتي صورة
والحذر عن فعل يعلم انه مخالف مخصل التاسي بحسب الصورة فالاستدلال بوجوب الفعل من امتناع المخالفة حيث
يكاد يتقرب بلا الدور لان الحكم بوجوب الفعل انما يعلم بامتناع المخالفة وامتناع المخالفة انما يعلم بوجوب الفعل
مثلا وكذا الاتباع اي كما ان التاسي موقوف على العلم بوجه الفعل فكذا الاتباع يتوقف على العلم بوجه
الفعل لان الاتباع يقتضي بظاهره اتباع الشخص وهو ليس بمراد فالمراد متابعة القول او الفعل
باضمار احدهما او مجموعهما والاخير نظر لاستلزامه زيادة الاضمار فبقي احد الاولين بلا تعيين المراد
لانا نقول المراد الاعم ولا يلزم زيادة الاضمار لان المقدر ما صدر عنه صلى الله عليه واله وملخص
الجواب ان الاتباع المفهوم من قوله تعالى فاتبعوني وفاتبعوه انما يتحقق بعد العلم بوجه الفعل فلا
يصح الاستدلال بها على وجه الفعل ولا يلزم الدور وفيه نظر سياتي او ان المراد بالامر الاتباع
فيما علم وجهه فلا يتم الاستدلال والمراد بالاتيان في قوله تعالى وما اتيكم الرسول القول بقرينة ما نهيكم
اذ النهي لا يكون الا قولا فلا يكون فعله صلى الله عليه واله داخلا في الخطاب فلا يصح الاستدلال اعترض
المصنف في النهاية بان النهي كالترك فيصح المقابلة بالفعل في النهي وايضا لا منافاة بين الامر بالامتثال في
الماتي به فعلا كان او قولا والانتهاء اذا نهي بالقول هذا عبارة النهاية وتلخيصه ان المراد اذا حمل على
الفعل يصح مقابلته بالنهي الذي هو الترك لان الفعل والترك متقابلان ويصح ان ياتي بانه يصح ان يحمل
الامر على الاعم ويحمل النهي على القول والطاعة موافقة الامر اي الحكم سواء كان امرا او نهيا ومجرد الفعل
لا يدل على الحكم اذ هو المتنازع فيه ونفي الحرج في قوله تعالى في تزويج زينب التي كانت في حبالة زيد الذي
سماه النبي صلى الله عليه واله ولدا يدل على الاباحة اي اباحة تزويج زوجة المتبنى فلا يدل على وجوب
الاقتداء به ولا الى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله لا على مطلوبهم وهو وجوب التاسي واقول لو فهم الوجوب
يفهم من تزويج الله لا من فعل الرسول تامل والاحتياط انما يصح فيما علم وجهه بالنسبة اليه صلى الله عليه واله

بان يكون واجبا عليه او مندوبا وبان نفعل بالفعل الواجب عليه مثلا اقتداء به احتياطا وبهذا كلام لانا لا نم
تحقق الاحتياط في الفعل المذكور بان يحمل على الوجوب علينا لجواز ان يكون حراما علينا بل الاحتياط
انما يصح لو في المحصول الاحتياط انما يصار اليه اذا خلا عن الضرر وههنا ليس كذلك لاحتمال ان يكون ذلك
الفعل حراما على الامة واذا احتمل الامران لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا اقول الامر بالمتابعة
يدل على انتفاء اثره مطلقا فاذا رايناه فعله عليه السلام فعلا يدل ظاهرا على جوازه من الامة لان الاصل
عدم الاختصاص سيما اذا الحكم ما يختص به والاصل عدم الحرمة فبقي اما الندب او الوجوب او الاباحة
اذ الاصل عدم الكراهة في افعال المعصومين صلوات الله عليهم واللائق ان يحمل فعله فيما لم يعلم حاله
ولا يكون من جنس العادات كالاكل والنوم ان يكون للاجر فبقي الرجحان الذي هو الندب
او الوجوب بل نقول ان يحمل الاكل ونحوه مثلا لدفع الضرر واحتماله فلا اقل يحمل على الاستحباب ويحصل
لنا بالاتباع الاجر ويروى عن بعض المتقطعين انه جميع افعاله متضمنة للاجر كالنوم بقدر الحاجة و
الاكل كذلك وكذا التكلم والسكوت وهذا هو الظاهر من اطوارهم صلوات الله عليهم وبعضهم ما صاتم
عدم الوجوب فيما لا يعلم وجوبه كما يجيء في كلام المصنف فيظهر الاستحباب ويلحق بذلك اي بما لا يعلم وجهه ولا
يلزم الاقتداء فيه الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل والنوم والحركة والسكون ونظائرها في نفس
اصلها لا كيفياتها فانه يجب او يندب كما هو الاحتياط في كيفيات الافعال المذكورة وهذا الحق ان
الافعال الطبيعية لا يلزم فيها الاحتياط في الاقتداء وكذا يلحق في عدم الاقتداء بما لا يعلم وجهه ما ثبت تخصيصه
به كالوصال في الصوم والزيادة على الاربع في النكاح الدائم واما ما ثبت بيانا بان يعلم الامة طريق العمل فانه
يتبع فيه اجماعا فان فائدة البيان الاتباع كقطع يد السارق والغسل من المرفق اذ علم في الشرع
قطع يد السارق من محل معين وغسل اليد الى المرفق وما علم ذلك مما علمت صفته ووجهه وجب
التاسي به فان كان واجبا كنا متعبدين بايقاعه واجبا وان كان ندبا تعبدنا بالندب وان
كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا
الله واليوم الاخر والاسوة الاتيان بمثل الغير لانه فعله على وجهه وقوله لمن كان يرجوا الله تخويف

تخويف على الترك اقول اذا كان الاسوة اعم من الاعتقاد قلنا في صورة الافعال الطبيعية اعتقاد
الاباحة وكذا في الخصائص اعتقاد انه من الخصائص وكذا في كل فعل يعتقد شيئا اقله الجواز
فالاسوة حاصلة فتم الاستدلال من استدل بالاية اولا وكذا الاتباع وقطاير من الانقياد وغيره
وقوله لمن كان يرجوا الله تخويف معناه انه لا يجوز ترك التاسي فيفيد الوجوب كما استدلوا اولا
غايته انه خرج بعض الافعال كالطبيعيات والخصائص والمستدل الاول عممه وهذا الفرق غير نافع
لان كلام القائل المذكور ايضا كاف فيما لا يعلم نقيضه كما تقدم ان المصنف لم يذكر الحرمة والكراهة في
افعاله عليه السلام اما الحرمة فلانه معصوم واما الكراهة فلما ذكرنا ان الاصل عدمه قال المصنف في النهاية
والحق عندي ان ما ظهر فيه قصد القربة فهو للقدر المشترك بين الواجب والندب وهو مطلق الرجحان في حقه
وحقنا وما لم يظهر فيه قصد القربة المشترك بينهما وبين الاباحة وهو رفع الحرج عن الفعل اما مع ظهور
القربة فلانها لا تنفك عن احد قيدي الوجوب والندب المشترك بينهما مطلق الترجيح ولا دلالة
للاعم على الاخص وكل واحد من القيدين مشكوك فيه وليس احدهما اولى من الاخر واذا لم يظهر
قصد القربة فلانه لا ينفك عن احد القيود الثلثة الوجوب والندب والاباحة والمشترك هو
مجرد رفع الحرج ولا دلالة على الخصوصيات فالمتيقن هو المشترك وكل واحد من الخصوصيات مشكوك
فيه في حقه عليه السلام واما في حقنا فلان النبي صلى الله عليه واله وان اختص باحكام لكنها بالنسبة الى الاحكام
نادر وحمل المجهول على الاغلب اولى من حمله على النادر فالمشترك اظهر هذا عبارة النهاية اقول لكن
ان يدعي ان افعاله صلى الله عليه واله الراجح فيها اعم من الواجب والمندوب اكثر من المباح وحمل
فعله على الاكثر اولى وايضا قد مر ان الاباحة بعيد في فعله والاجماع على الرجوع في الاحكام الى
افعاله عليه السلام كتقبيل الصائم كما روي عن ام سلمة رضي الله عنها انها سالته صلى الله عليه واله بعد ما سال الصحابة
عنها فقال لها لم لا تقولين لهم اني اقبل وانا صائم والاجماع عطف على قوله سوى قوله تعالى لي تزويج و
للاجماع حيث وقع الاجماع على وجوب متابعته عليه السلام فان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين
فسالوا عائشة فقالت فعلت انا ورسول الله فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك فاجماعهم انما كان في اتباعه عليه السلم

نقل في المحصول ان عمر كان يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت
رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقبلك ما كنت اقبلك فعلم ان فعله صلى الله عليه وآله متبع للامة
قال المص في النهاية يمنع استناد الاجماع الى فعله صلى الله عليه وآله بل الى قوله اذا التقى الختانان ن
فقد وجب الغسل وسؤال عمر لعائشة انما كان ليعلم ان فعله صلى الله عليه وآله هل كان موافقا لامره
ام لا هذا عبارة النهاية وانت تعلم ان بين القولين بعض المخالفة البحث الثالث يعلم الوجه اي وجه
الفعل من الوجوب والندب والاباحة بالنص بان يقول هذا واجب او اتى بصيغة الامر و
كذا يعلم الندب بالتصريح او بقرينة تدل على ان الصيغة للندب وكذا الاباحة بوقوعه امتثالا
اما الوجوب فكما في اقم الصلوة اذا صلى امتثالا على وجه يفهم من القرائن الحال انه يعمل بالوجوب
واما الندب مثل كاتبوهم فانه يكاتب على وجه يدل على رخصة الترك واما الاباحة كقوله تع
واذا حللتم فاصطادوا فانه يصيد بعد الاحلال على وجه يدل على الاباحة اعلم ان هذا انما يصح
اذا لم يعلم من الآيات الوجوب والندب والاباحة فانه اذا علم من الآيات لا يحتاج الى حكي فعل النبي
لا يحتاج كما في الوضوء البياني في المحصول لما عرفت ان التاسي عبارة عن فعل مثل ما فعل على الوجه الذي
موقع الوجه الذي عليه وقع فعل الرسول عليه السلام وهو ثلثة الاباحة والندب والوجوب اما الاباحة فيعرف
بطريق اربعة النص والامتثال والبيان والفعل الخالي عن البيان كما قال المص رحمه الله تع
والاباحة بالفعل الخالي عن البيان اي عن بيان انه واجب او مندوب او غير ذلك مع الحكم وفي
بعض النسخ المتن مع الحكم بامتناع الذنب بالترك بامتناع الذنب ما في حكمه من ترك الاولى
اعني المكروه اقول اذا علم ان عدم البيان يدل على الاباحة لان الوجوب والندب والكراهة
امور كلها تحتاج الى البيان فظهر ان فعل النبي صلى الله عليه وآله فيما لم يعلم وجهه يكون مباحا فيفعل
في التاسي باعتبار اعتقاد الاباحة كما اشرنا اما الندب فيعرف بالثلثة المذكورة سوى الخلو عن البيان ن
مع امر رابع اوفى اشار المص اليها بقوله والندب بقصد القربة بان يعلم بالقرائن انه قصد القربة بذلك الفعل
ثم يعلم عدم الوجوب بالاستصحاب كما اشار المص بقوله مع اصالة عدم الوجوب الثانية من الاربع ان

ان يداوم ثم يترك من غير نسخ دليلا على عدم الوجوب كذا في المحصول لكن المص زاد قوله او بفعله على وجه
القربة على قوله او داوم ثم يترك من غير نسخ فكانه زاد احتمالا آخر فانه اذا علم الفعل على وجه القربة علم الرجحان ن
واذا علم الترك من غير نسخ علم عدم الوجوب وكذا الدوام مع الترك من غير النسخ يدل على الرجحان وعدم
وكذا اذا فعل دائما ويقول انه ليس بواجب واقول هذا يجري في الافعال الطبيعية فانه يفعلها دائما مع
الترك في الجملة ولا يدل على الندبية فلا بد من قيد عدم كونها من الافعال الطبيعية الثالث من الاربعة
ان يخير بينه وبين مندوب فان التخيير بينهما دال على الندبية الرابع ان يقع قضاء العبادة كما كانت مندوبة
كما قال المص وبوقوعه قضاء المندوب فان قضاء المندوب لا يكون الا مندوبا اقول يمكن ان يعرف الندب بان
يفعل بحضرة الرسول صلى الله عليه وآله ويمدحه فانه يكون مندوبا بالعلم بالرجحان واصالة عدم الوجوب وكذا
69 اذا قال من فعل هذا فله اجر والوجوب يعلم بالثلثة المذكورة وبخمسة اخرى كما يفهم من كلام المص رحمه الله
والوجوب يعلم بالتخيير بينه وبين فعل واجب علم وجوبه اذ التخيير لا يكون بين الواجب وغيره وهو الاول
من الخمسة والثاني باتيانه مع فعل يكون امارة الوجوب كالاذان والاقامة للصلوة فانهما يكونان
مع الصلوة الواجبة والثالث بوقوعه قضاء الواجب فان قضاء الواجب يكون بالواجب الرابع
ما يفهم من قول المص رحمه الله وجزاء الشرط موجب كالنذر وشبهه فانه يجب بالنذر وكذا يعلم الندب
بالاخبار عن النية فيما وقع جزاء الشرط لو تلفظ بالصيغة يكون موجبا والخامس تحريمه لولا الوجوب كالجمع
بين ركوعين فان الركوعين لولا وجوبهما في الكسوف يكون مبطلا فالجمع يدل على الوجوب وانت تعلم
طريق معرفة الوجوب مذكور في الفقه وضبطه هنا لا ينفع مع ان الضبط ناقص البحث الرابع الفعلان اذا
تعارض الفعلين من غير انضمام الامر او غيره اليهما غلط وكان امر الرسول صلى الله عليه وآله اعلم ان السابق
منسوخ اذا علم تعبده بهما لم ينسخ ما لم يتحقق النسخ اقول مجرد الدوام والتعبد لا يقتضي الوجوب الا ان القول
انه حال الترك فالنسخ يرجع الى الحكم فلا يتحقق نسخ الفعل ولا تعارضه ولو كان احدهما منه والآخر من غيره
واقره عليه السلم عليه علم فرع الفاعل من التابع والنسخ خلاف الاصل فالازم العمل بالاقل ما يدفع
الضرر وهو ما قلنا وان عارض فعله عليه السلام قوله وتقدم القول مع تراخي الفعل واختص القول به
مثل ان يقول عليه السلام ان الفعل الفلاني واجب علي في ظهر الجمعة ثم اذا جاء ظهر الجمعة يفعل ضده
فهذا لا ريب فيه انه نسخ اقول هذا انما يتم اذا لم يكن خبره صلى الله عليه وآله انه يجب عليه الفعل الفلاني

في ظهر الجمعة ثم التكليف فانه اذا كان ثم التكليف كما اذا اخبر النبي صلى الله عليه وآله ان جماعة امروا بصلوة معينة
فيبين لبعضهم واخبر الله تعالى انه اوجب عليه البيان غدا البعض الآخر فنسخ عن الباقي فنسخ وجوب البيان عنه صلى الله عليه وآله
فان قلت يجوز ان يكون قوله كتب على الوجوب التخييري وفعل ذلك بدله ولا يلزم النسخ قلت كلامنا في صورة تحقق
المنافاة حقيقة وعلى الفرض المذكور لا يكون منافاة حقيقة بين الفعل والقول جار عند من يجوز النسخ قبل الوقت اي وقت
الفعل لا عند من يمنعه وان خص القول بامته عمل بالقول لئلا يلغى بالكلية بخلاف ما اذا قدمنا القول فانا علمنا بهما اما بالقول
في حقنا واما بالفعل فلثبوته في حقه ولا شك ان اعمال القول والفعل اولى من الغاء القول وان اشترك القول بيننا
وبينه فكذلك اي عمل بالقول في حقنا والفعل في حقه جمعا بين الدليلين اي ان كان القول متقدما على الفعل الذي لم
يتراخ عنه يكون مشتركا بين الرسول صلى الله عليه وآله والامة فدل ذلك ان فعله عليه السلم خارج عن القول وهو في حقنا باق
على عمومه ليكون جمعا بين الدليلين ولا يجوز تقديم الفعل لتلزم الغاء القول بالكلية وان تراخى الفعل وكان القول فانما
مشتركا بينه وبيننا كان منسوخا عنا وعنه فان المانع من تحقق النسخ كان عدم التأخر وقد رفع المانع وفيه بحث اذ
احتمال التخصيص متحقق والاولى عدم النسخ وان اختص بنا كان نسخا عنا وان اختص به كان نسخا عنه صلى الله عليه وآله ثم كتب علينا
مثل فعله صلى الله عليه وآله للتاسي اي الاقتداء بان فعله على وجه الوجوب وان تقدم الفعل على القول وعقبه القول فهو اقسام م
الاول ان يكون القول خاصا به الثاني ان يكون القول خاصا بامته الثالث ان يكون مشتركا والاول اشار اليه المص بقوله
واختص به فالقول مخصص له عليه السلام من العموم كما قال المص دل على تخصيصه عليه السلام من العموم الدال على وجوب الفعل
الفعل لكل احد والقسم الثاني ما اشار المص بقوله وان اختص بامته دل على اختصاصه صلى الله عليه وآله بالفعل دون امته ان
لم يدل دليل على التاسي والا كان القول ناسخا في حقنا دون الرسول صلى الله عليه وآله لان القول لا مساس له والقسم الثالث
ما اشار اليه المص رحمه الله بقوله وان اشترك بينه صلى الله عليه وآله وبين امته دل على سقوط الفعل عنه صلى الله عليه وآله وعنهم
وان تراخى القول كان ناسخا فيمن يدل عليه ان لم يشترك القول في الصورة المذكورة ينسخ الفعل عنه صلى الله عليه وآله ان
القول به وعنا خاصة ان خص بنا وعنه وعنا ان كان مشتركا وان جهل تقدم الفعل بان لا يعلم تقدم احدهما او
جهل التاريخ تقدم القول بوجهين الاول ان القول اقوى دلالة من الفعل لاستغنائه عن الفعل في الدلالة من غير عكس
والاقوى ارجح الثاني ان العلم القطعي يتناول القول بخلاف الفعل فلا يعلم تناوله لنا على تقدير ان يتأخر عن القول كان
ما اذا تقدم فعلم من هذا التقرير ان الكلام فيما اذا تناول القول لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف فيه فبعضهم قدم القول لانه
اقوى دلالة بالاستقلال بخلاف دلالة الفعل فانه انما يدل بواسطة انه عليه السلم لا يفعل محرما وبعضهم قدم الفعل لانه يبين للقول

للقول والمتبين ارجح وتوقف البعض لتعارض الدليلين والاول للدليلين الذين ذكرناهما اشار المص رحمه الله بقوله قدم القول لقوة
دلالته لاستغنائه في الدلالة عن الفعل دون العكس وللعلم بتناول القول لنا دون الفعل لجواز اختصاصه به فيكون منافيا ولا لنا او
علينا ولنا كما مر تفصيله البحث الخامس الاقرب انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرع احد من الناس قبل النبوة
على اقوال في حاله صلوات الله عليه وآله فالاكثرون على ما اختاره المص ومن الناس من قال تعبده بشرع
ابراهيم او موسى او عيسى على نبينا وعليهم السلام ومنهم من توقف واستدل المص رحمه الله بانه لو كان متعبدا بشرع احد
لاشتهر عليه واتباعه لتوفر دواعي الناس باظهار احواله صلى الله عليه وآله وفيه انه لم يشتهر فعله مطلقا و
لافتخر باتباع ملتهم اهل تلك الملة وارباب ها انه كان تابعا له او وصول شرعهم له بالتواتر واذا لم
يصل اليه بالتواتر لم يكن عاملا به اقول لا يلزم في اتباع الشرع وصوله بالتواتر لكن المص ما يكفيه
السند الضعيف وركوب الدابة حسن عقلا هذا جواب عن دليل الخصم وهو ان النبي صلى الله عليه وآله
١٧٠ كان ركب الدابة فيكون عاملا بشرع من قبله والجواب انا لا نعلم ان ركوب الدابة بالشرع بل بمجرد حكم
العقل بحسنه وايضا يمكن توافق الاحكام الواردة بالالهام وعليه وكذا اكل لحم المذكى فانه كان باكل
اما الحكم مستانف عن الله او بحكم العقل وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه حتى يكون باتباع الشرع من قبله
فانه كان واجبا في شرع من سبقه واقول لا ريب ان النبي صلى الله عليه وآله كان متعبدا باحكام قبل البعثة وان
وافق بعض اعماله الشرع من قبله كما ان طواف البيت واجب في شرعنا ولا يستلزم عمله بشرع من قبله كذلك قبول
قبل البعثة واما بعد النبوة فالحق انه كذلك فلا قائل توهم انه كان عاملا بدين موسى او عيسى او ابراهيم لان
دينه خير الاديان وامته خير الامم وهو سيد الانبياء ورحمة للعالمين واحتج من زعم انه متعبد بشرع ابرهيم
او موسى او عيسى على نبينا وعليهم السلام لانه صلى الله عليه وآله اوحي اليه كما اوحي اليهم فان رجع الموافقة في بعض الاحكام
الله عليه وآله فذلك لا يقتضي ان يكون تعبده به بينهم فشرع اصل انزل الله اليه من غير نقل الشرع من قبله ولم يجب رجوعه صلى
اليهم والى شرعهم في الحوادث الجزئيات التي يحتاج الى بيان حكمها اذ لو كان راجعا في الحوادث الى الاديان
السابقة لما كان ينتظر في الاحكام الوحي كما اشار اليه بقوله وما كان ينتظر الوحي مع انه تواتر انه كان ينتظر في بعض
الوقائع الوحي وغضب على عمر حيث اطلع على التورية وقال صلى الله عليه وآله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وهذا يرجح
في انه كان متبوعا وسيد الانبياء والا انه لو كان صلى الله عليه وآله متعبدا بهم كان يجب علينا البحث في الوقائع للتاسي به ولو لم
التاسي به كما وجب علينا حفظ كتب الانبياء عليهم السلام انه يحتاج اليه لو لم يفسر ما في القرآن والحديث بالمقصود منها

ثم ان المصنف شرع بنقل الادلة المخالفين وهو ان قوله تعالى فبهديهم اقتده امر للنبي صلى الله عليه واله بالاقتداء بهدي
النبيين وشرعهم كما اشار اليه بقوله وقوله تعالى فبهديهم اقتده الى النبي صلى الله عليه واله والجواب ان المراد
الصبر على البلاء والرضاء بالقضاء وسائر سير الانبياء مما قاسوا في اعلاء الحق عن الاعداء والمصنف
اجاب عن استدلالهم بان المراد الاقتداء بالهدى المسائل الاصولية فلا يلزم اتباع الشرع كما اشار
اليه بقوله او ما لاقتداء بالهدى المشترك في التوحيد وشبهه مما يستقل العقل بادراكه وقوله انا اوحينا
اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين شبه الوحي بالوحي لا للموحى به بالموحى به حتى يلزم اتحاد الشرع هذا اشارة الى
الدليل الثاني للمخالفين وهو ان قوله تعالى انا اوحينا اليك الاية يدل على اتحاد الشرع حيث شبه الموحى بالموحى
واجاب المصنف ان التشبيه الوحي بالوحي فلا يلزم الاتحاد اقول لو سلم ان المراد تشبيه الشرع بالشرع لا يلزم
الاتحاد فان التشبيه يقتضي المغايرة ووجه الشبه ظ فان المقصود ان نبينا صلى الله عليه واله ليس بدعا من الانبياء
بل كما اوحي اليهم كما اوحي اليه على ان الوحي يقتضي توافق الاحكام لا المشابهة فالاية على المستدل لا له وقوله تعالى
انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون يريد بها بعضها هذا الجواب عن الاستدلال للمخالفين وهو ان قوله تعالى
يحكم بها النبيون يقتضي ان يكون نبينا حاكما بالتورية فيلزم اتباعه والجواب كما اشار المصنف بقوله يريد بعضها او يريد بها
بعضها والا يلزم الكذب فان النبيين كلهم لا يحكمون بكل التورية وان اريد بالنبيين بعضهم لا يصح الاستدلال على انه
يلزم نبوته عليه السلام والجواب نعم ان المخالف فيه حمل ان نبينا نبي مثل هارون كما نبينا وعليه السلام
لانه صلى الله عليه واله خاتم الانبياء او جمع الانبياء يحكمون بالجميع اي بجميع ما في التورية اقول جمع الانبياء يحكمون بجميع
ما حكم به نبي واحد بمعنى انه بالنسبة لما امته في زمانه او بعد زمانه على وجه تزل فالانبياء مصدقون بعضهم بعضا
اذ لا مخالفة من الصدق والصادقين وعلى هذا معنى الاية لا الحكم بتفاصيل الاحكام وحقيقتها في كل زمان كما توهم
اعلم ان هذه المسئلة المذكورة في البحث الخامس اكثر لاطائل تحته فالمدعى اظهر من الادلة المذكورة كما لا يخفى
المقصد السابع في النسخ وفيه مباحث احدى عشر الاول في تحقيق مفهوم النسخ لغة وعرفا النسخ لغة الابطال
في القاموس نسخه كمنعه ازاله وغيره وابطله واقام شيئا مقامه والكتاب كتبه عن معارضه كانتسخه واستنسخه
والمنقول منه النسخة والتناسخ والمناسخة في الميراث موت ورثة واصل الميراث قائم لم يقسم وتناسخ الازمنة
تداولها وانقراض قرن بعد قرن آخر ومنه التناسخية انتهى عبارته فان جعلنا اقام شيئا مقامه تتمة لمعنى الابطال الذي
هو معنى النسخ لا تفسير النسخ بمطلق الابطال كما فعله المصنف مطابقا للمحصول وان جعلنا قوله اقام شيئا معنى آخر للنسخ

للنسخ يكون النسخ بمعنى الابطال التركيب غير معنى الازالة لكن يتوجه ان الاجماع الذي نقله الاصوليون على ان النسخ
حقيقة اما في الازالة او النقل يأبى عن ذلك الا ان يحمل الابطال على معنى الازالة اذ لا يصح حمله على معنى النقل
قال العلامة في شرحه للمختصر ان القاضي ابا بكر واتباعه كالغزالي ذهبوا الى الاشتراك لفظ النسخ بين النقل بمعنى تحويل
الشيء من حالة الى حالة مع بقائه في نفسه والازالة بمعنى الاعدام وقال ابو الحسين انه حقيقة في الازالة وقال القفال
انه حقيقة في النقل وانما ذهب ابو الحسين الى انه حقيقة في الازالة لان النسخ غير مستعمل فيما سوى النقل والازالة وليس حقيقة
في النقل فان نسخت الكتاب لما مران ما فيه لم ينقل حقيقة فتعين كونه حقيقة في الازالة استنادا الى عدم لزوم كثرة
المجاز ولانه حقيقة في احدهما اجماعا ولانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة واذن لا يمكن
حقيقة في النقل وفيها للاشتراك والجواب عن الاول بعد المعارضة بالمثل على ما لا يخفى ان نسخت الكتاب
ان كان حقيقة فهو المط وان كان مجازا فلا يكون التجوز به مستعارا من الازالة لانه ليس بلازم الازالة ولا ملزوما به
فتعين ان يكون مستعارا من النقل على الوجه الذي اشرنا اليه لانعقاد الاجماع على امتناع اطلاق النسخ
حقيقة على غيرهما فاذا كان مستعارا من النقل يكون النسخ حقيقة فيه اذ المجاز لا يتجوز به في غيره اجماعا ثم ان
ان كان ذلك مجازا في نسخت الكتاب فلا اعتذار عن تناسخ المواريث والارواح ونسخ النحل من خلية
الى اخرى مع كونها مستعملة حقيقة وعن الثاني انه معارض بمثله والترجيح بان الازالة مطلق الاعدام والنقل اعدام
خاص لاستلزام عدم صفة وحدوث اخرى وجعل اللفظ حقيقة في العام نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ
اولى ساقط لان الازالة ايضا تستلزم زوال صفة الوجود وتجدد صفة العدم واذا تساويا بالعموم والخصوص
فلا ترجيح ومن هذه الجهة هذا الكلام العلامة واقول ظ هذا الكلام تقتضي اشتراك النسخ بين النقل والازالة
وثبت بالدليل المذكور المستخرج من نسخت الكتاب ان اطلاق النسخ حقيقة في النقل ولا يصح الاستدلال
بمثل هذا ان نسخت الشمس الظل اي عدمته ان كان حقيقة فيه فثبت المط وان كان مجازا لا يصح ان يكون
من النقل لان الظل المعدوم ليس بمنقول ولا شيء به المنقول فثبت الاشتراك ويمكن ان يناقش ان النسخ
والظل يشابه النقل في بعض الصور وهذا القدر يكفي في التجوز اوبك المجاز ليس منحصرا في الاستعارة
لكن الظ ان يكون المجاز باعتبار الاستعارة وهذا يكفي في اثبات اللغة ويناقش ايضا في كلام العلامة

ان تناسخ الارواح لا نم انه ليس بمشابه بالازالة وكذا باقي الامثلة وهو ظ ثم ان غرض القائل الاصل في
الاطلاق الحقيقة مراده ان لفظ النسخ يطلق على النقل والازالة فلا رجحان فيحكم بانه حقيقة فيهما لان الاصل
في مثل هذا الاطلاق الحقيقة ويرد لا يتوجه ان المجاز اولى من الاشتراك لان الاولوية للمجاز فيما تعين احد
المعنيين واختلف في الاول فان الاولوية الحكم بالمجازية اللا فو اعلم انه يحتمل ان يكون النسخ موضوعا لما يتحقق
فيه النقل حقيقة او مجازا لكن يمكن ان يدفع هذا الاحتمال بان الاجماع وقع بان لفظ النسخ موضوع للازالة
او النقل حقيقة فهذا الاحتمال مرفوع بالاجماع ثم ان ظ كلام العلامة يدل على ان المجاز لا يتحقق الا بعد
تحقق الحقيقة وقد مر عدم استلزام المجاز الحقيقة لكن يكفيه انه يستلزم هاهنا لان الاستعمال متحقق والمراد
بالحقيقة المعنى الموضوع له هذا والاجماع الذي نقلوه يقتضي ان يكون الابطال في معنى النسخ بمعنى الازالة
اذ لا يصح ان يكون بمعنى النقل لكن يتوجه ان قولهم نسخ الشمس بمعنى ازالها صحيح ولا يصح بمعنى ابطلها
ويمكن ان يناقش ان النسخ انما يستعمل في الازالة بمعنى الاعدام ولا يطلق نسخ الشمس لكن يتوجه
ان الازالة بمعنى الاعدام غير مشهور فانه يصح ان تقول اعدم امر زيدا ولا يصح ان يقال ازال الله زيدا
وفيه تامل في شرح الشرح للعلامة التفتازاني ان الازالة لازم والنقل ملزوم فلا يصح ما وقع في بعض نسخ
الشرح العضدي من كون النسخ مجاز النقل باسم الملزوم والازالة باسم اللازم بل بالعكس نعم لو ذكر في
الازالة بمعنى حالة الاخرى لصح ذلك اقول الازالة هو الاعدام على ما نقله العلامة وهو ليس بلازم
للنقل ولا النقل لازم له فلا يصح كلام الشرح العضدي ولا شرح الشرح وان حمل اللازم على مصطلح
العربية يكون النقل لازما للازالة لكن كلام الشرح وشرح الشرح لا يلائم حيث جعل احد الطرفين مجازا
باسم اللازم والآخر باسم الملزوم وعرفا رفع حكم شرعي اي الحكم رفع الحكم رفعه عن نفس الامر كما ان الوجوب
مثلا يحصل بارادته تعالى سواء علم المكلف اولا فلا نه قد مر ان الوجوب والتكليف لا يحتاج الى علم
المكلف به فكذا الرفع يكون بالعكس لان ذلك التكليف ويحتمل ان يراد رفع اعتقاد المكلف بالحكم وقوله
بدليل شرعي متأخر ما ناقض النص لان الدليل يرفع الاعتقاد ويجيء زيادة تفصيل لو كذا اعلم ان ابن
الحاجب في مختصره عرف النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر والمصنف عرف كما عرف ابن الحاجب لكن

بحذف الالف واللام من الحكم الشرعي واطلاقه عنه بعد قوله متأخر وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا و
التعريفات المشهورة للنسخ خمسة احدها مختار ابن الحاجب وهو ما اشرنا اليه الثاني للغزالي وهو الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالنص المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه الثالث للمعتزلة
وهو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا الرابع
للجويني وهو لفظ دال على ظهور انتفاء دوام شرط دوام الحكم الاول الخامس للفقهاء وهو النص الدال على
انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده وقال ابن الحاجب في بيان ان المختار من التعريفات
المذكورة ما اختاره وجوه احدها ان النسخ حقيقة في الرفع واللفظ مثلا انما سمي نسخا لانه كاشف عن
الرفع الذي هو النسخ لا انه نسخ كما يدل عليه التعريفات الاربع والتعريفات الاربع لا يدل على ذلك الثاني
ان اكثر التعريفات الاربعة مشتملة على زيادة مثلا قوله لولاه لكان ثابتا وقوله مع تراخيه والثالث الاعتقاد
من قول الغزالي في التعريف بقوله المتقدم الثالث ان التعريفات الاربع لا يصدق على فعل النبي صلى الله عليه واله
اذا كان نسخا فان الفعل غير داخل في اللفظ والخطاب والنص الرابع انه يصدق على قول العدل
اذا قال نسخ حكم كذا فانه لفظ دال او خطاب او نص مع انه ليس بناسخ اتفاقا والمصنف سلم كلام ابن الحاجب
على المختصر ان قوله على وجه لولاه الخ زيادة تواتي بها وقال في فائدتها ما يذكر وحكم ابن الحاجب
بكونها زيادة لان الرفع لا يكون الا على وجه لولا الدليل الشرعي لكان الحكم المرفوع ثابتا وكشف
لكن بط قوله في بيان فائدة الزيادة فالحكم شامل للوجودي الذي ليس فيه مدلول السلب كالنفي في قوله
جاء به قال المصنف في شرح المختصر رفع الحكم جنس والتقييد بالشرعي فصل لخروج به رفع الحكم في الاصل الذي
المرفوع بالحكم الشرعي ولم يتعرض هاهنا لعموم الرفع بل بين عموم حكمه الرفع وهو الحكم لاستلزام عموم
عموم الرفع والعدمي اي ما يؤخذ في مفهومه السلب مثل لا تجاهدوا ولا يبعد ان يراد بالوجودي
ما يكون المطلوب به وجود الفعل وبالعدمي ما يكون المطلوب به الترك وخرج بالشرعي الذي هو صفة
الحكم الشرعي المبتدأ فان الشرع المبتدأ رفع به الاباحة الاصلية لكن لا يسمى شرعيا اقول يصدق
تعريف الغزالي على الشرع المبتدأ وكذا يصدق على الرفع الحاصل بالحجج الا ان يقال ان النص المتقدم

لا يشمل الاباحة الاصلية وقد مر فيما نقلنا من المحصول ما يتعلق به كما ان قلت الشرع المبتدأ ليس داخلا في ذلك
لخروجه بقيد الشرعي قلت المقصود رفع الاباحة بالشرع المبتدأ فانه يصدق على الرفع المذكور رفع حكم لكن
لا بالشرعي ففي العبارة مسامحة والمراد ظ الرافع للحكم العقلي الذي هو الاباحة ان قلت الاباحة قد يكون
ناسخا للوجوب فاذا لم يكن الاباحة حكما شرعيا فلا يكون رفع الوجوب بالاباحة رفع حكم شرعي بدليل شرعي
قلت الحكم مخصوص بما سوى الاباحة والدليل الشرعي يعم الاباحة تامل اعلم ان الاحكام الشرعية المذكورة فيما
مضى شامل للاباحة وادراجها يحتاج الى عناية وكذا خرج بقوله الشرعي العجز فانه لا رتفاع الحكم بالعقل لا بدليل
شرعي فانه رافع الحكم الشرعي لكنه ليس حكما شرعيا ان قلت جعل المص فيما مضى العجز عن الفعل نسخا وادراجه
هنا يناقض ذلك قلت الى النسخ بالعجز نسخ تجوزا او يقول النسخ على قسمين عقلي وشرعي والمقصود ههنا التعام
تعريف القسم الشرعي وما قاله المص فيما مضى باعتبار العقلي او الاعم فلا يناقض وخرج بالمباينة والاستثناء اذ
تعلم ان الاستثناء على ما حقق معناه في مثل قولنا جاء القوم الا زيدا ان القوم المخرج منهم زيد جاء فلا يتحقق
رفع الحكم الا ان يحمل رفع الحكم على ما يعم رفع احتمال الحكم او على ما لولاه لدخل فانه يتحقق في الاستثناء وكذا
في اخواته لا قيد وكذا الصفة والشرط والغاية لان قولنا يجب على الانسان البالغ كذا وان كنتم جنبا
فاطهروا واتموا الصيام الى الليل الصفة والموصوف كالكلمة الواحدة عرفا وكذا الشرط والمشروط
والغاية والمغيى فخرج بقيد متاخر الدال على ما يسمى بالمخصص المتصل ويجب الوقف ايضا في ذلك لكن هذا انما يتم اذا
لم يجز الاستثناء بعد شهر او سنة كما روى عن ابن عباس اعلم ان اخراج مثل الاستثناء عن تعريف النسخ
انما يصح اذا حمل الرفع على الاعم من الدفع فان حمل الرفع على ظاهره لا يحتاج الى قيد مخرج للاستثناء
ويقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا خرج نهي الله عن مثل قتل ما موربه لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن
مثل حكم الامر ثابتا وقع عن المكلف قوة فانه بالنسبة اليه لا يكون نسخا ويصدق عليه رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر مثلا اية المناجاة بالنسبة الى امير المؤمنين علي عليه السلام بعد ما تصدق ناجى الرسول
صلى الله عليه واله بعد نسخ الاية عن غيره بقوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الاية فان
الامر تعلق اليه عليه السلام رفعا يصدق عليه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر اذ الامر بالصدقة ان

وان لم تقتض التكرار لكن يحتمله فبقيد قوله لولاه لكان ثابتا خرج رفع تكليف تقديم الصدقة بين يدي
النجوى بالنسبة الى امير المؤمنين عليه السلام لانه يصدق عليه لولاه لكان الحكم ثابتا بل محتملا ويحتمل ان يقال
ان قوله لولاه لكان ثابتا بيان لمعنى الرفع فانه بظاهره لا يشمل الرفع فقوله لولاه جعله بوجه يشمل الاستثناء والصفة
الا انه يتوجه ان لا فائدة في هذا التعميم الا انهم لما ذكروا في تعريف النسخ قيدوا المخرجة للاستثناء ونظائره
لا يجوز حمل الرفع على الاعم وجاؤوا بما يظهر عدم احتياج ذكر القيد المخرج للاستثناء بل اقول اذا حمل
الرفع على الاعم يلزم صدق التعريفات المذكورة على التخصيص المبين لخصوص الخطاب العام بعد
زمان اذ المختار ان تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة واقع وكذا يصدق تعريف
المص ومختار ابن الحاجب على رفع الحكم المستفاد من البيان المتاخر عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
قال المحقق في شرح المختصر العدل اذا قال هذا منسوخ كان خطابا والاعلام ارتفاع الحكم عندنا او كان
المراد لكان ثابتا في نفس الامر لم يرد قول العدل نقضا على تعريف النسخ وكذا قال العلامة في شرحه
لو كان المراد ثابتا في نفس الامر لم يرد قول العدل نقضا عن طرد التعريف وفيه ان قوله الظاهر ارتفاع
الحكم هو رفع الاعتقاد فان الدليل الشرعي ليس له مدخل في رفع الحكم عن نفس الامر والثابت الحكم المتقدم
فانه يكون ثابتا عندنا او الخطاب المتقدم لا يثبت الحكم في نفس الامر وكلام الشارحين المص والعلامة
انما هو بالنظر الى تعريف الغزالي وهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
فان مع قيد لولاه صادق على قول العدل فانه خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
على وجه لولاه لكان ثابتا عندنا لانه رفع الحكم الثابت عندنا بالخطاب المتقدم على وجه لولاه
لكان ثابتا لو اريد بالخطاب خطاب الشارع لا يصدق على قول العدل ويصح مثل هذا في قول من قال
في تعريف النسخ النص ويمكن ان يقال رفع الحكم الشرعي ونظائره انما يصدق على اول رفع فانه يصدق
عليه انه لولاه لكان ثابتا عندنا واما قول العدل بل فعل الرسول وقوله صلى الله عليه واله ليس رفعا
لحكم شرعي بدليل شرعي لولاه لكان ثابتا اذ لا يلزم من عدم قول العدل عدم نسخ الحكم اذ الحكم ارتفع
قبل قول العدل وكذا اقوال الرسول صلى الله عليه واله والنسخ عندهم يلزم ان يكون قول العدل نسخا بلا

تفاوت فان التعريف يصدق عليها بلا تفاوت تامل في الشرح العضدي ربما يقال الحكم كلام الله وهو قديم
وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه والا تاخره عن غيره اجاب المص بانا نريد بالحكم ما ثبت على
المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانا نقطع بان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده
وذلك ليس بقديم فيمتنع انتفاؤه وتاخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب
وهذا هو الذي نعنيه بالرفع هذا كلام الشرح العضدي محاذاة لكلام ابن الحاجب واقول هذا صريح في
حدوث الاحكام والوجه قول الاشاعرة ان الاحكام عين الكلام النفسي يلزم حدوث الكلام النفسي
الا ان يقال المثبت ما قال عبد الله بن سعيد وقد مضى ما يتعلق به ثم ان في الشرح العضدي ومحل اخر ههنا
نكتة وهي ان الحكم كما علم نفس الخطاب لله فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل صفة حقيقية فان القول
ليس المتعلقة صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا
وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة والاباحة والايجاب
والتحريم الذي كما فعله المص انتهى كلامه وهذا صريح في التناقض ونقد اشرنا اليه في اول الكتاب فلا يحتاج
الى التفصيل ههنا ويلزم من كلامي ابن الحاجب ايضا اذا كان غرضه كما كان في الشرح العضدي من اطلاق
الحرمة والتحريم اتحادهما كما لا يخفى ثم اذا كان النسخ رفع الاعتقاد لا ينافيه قدم الاحكام ولا يحتاج الى القول
انه لا يستلزم التناقض قال العلامة في شرح المختصر اعلم ان الناسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ فهو ناسخ
ومنه قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وقوله تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان وعلى
وعلى الطريق المعرف لارتفاع الحكم من الاية وخبر الرسول وفعله وتقريره والاجماع وعلى الحكم كما يقال نسخ
صوم رمضان صوم عاشوراء فهو ناسخ وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القران بالسنة اي
يعتقد ذلك ولا خلاف بيننا وبين المعتزلة في ان اطلاقه على الاخيرين مجاز انما الخلاف في الاولين
فعندهم حقيقة في الطريق مجاز في الله تعالى وعندنا حقيقة في الله مجاز في الطريق والنزاع لفظي انتهى كلامه
واقول اذا فسر بانه رفع الحكم الشرعي بالسند الشرعي كما يصح جعل الرافع هو الله تعالى نظر وكذا اذا قلنا ان النسخ
رفع اعتقاد الحكم جعل الرافع حقيقة في الله مجازا في غيره كيف لا والاشاعرة يقولون بان فعل الرسول وقوله

وقوله ناسخ وقوله فينسخ ما يلقي الشيطان بمعنى الابطال والازالة لا دخل له في البحث بل ينافي قوله ان
ما ننسخ من اية الاية محمول على الوقف ثم ان قوله الاية وخبر الرسول لو ليس متعلقا بالارتفاع وليس بيانا لحكم
المرتفع فانه لو كان متعلقا بالارتفاع لزم نسخ الاجماع وهو خلاف الاجماع وكذا لو جعل بيانا للحكم المرتفع
ولو جعل بيانا للطريق المعرف يلزم ان يكون الاجماع ناسخا وهو خلاف ما تقرر عندهم وجعله بيانا للطريق
المطلق يفيد ان الاعم تعريف المص على ما قال العلامة يكون على مذهب الاشاعرة وتعريف الغزالي والاستاد
الحويني والفقهاء قريب الى مذهب المعتزلة لكن المص لما قال النسخ يجب معناه اللغوي يناسب الرفع
وكذا يظهر تفسير الاتيان بقوله تعالى ما ننسخ الاية ادراكا بالنسخ الرفع فانه اذا فسر النسخ بالرفع يناسب
من يقول بحدوث الاحكام في الشرح العضدي في تصحيح تعريف الغزالي والمعتزلة والحويني وسائر الاعتراضات
عليها وابطال ما جعل ابن الحاجب سببا للاختيار تركنا ان الحكم مرة ما وجد شرطه وادام ولم يتبين شرط
الاعدم قول الله الدال على انتفائه فقاطع الدوام وهو ذلك القول فهو النسخ وكان الحكم ليس الا قول
افعل وكذا النسخ لا يكون الا ذلك القول وقول العدل وفعل الرسول يدلان على ذلك القول فهما دليلا
النسخ الدال بالذات والمراد انما هو الدال بالذات فقول النسخ يحتمل المعجزة ودلالتها على اثبات
النبوة وبطلان الاديان السابقة اقوى القول وجعل المعجزة كاشفة عن قول الله تعالى ثم يقال ان فعل النبي
صلى الله عليه واله ناسخ بالاجماع كما نبهه المحصول فلا يصح اخراجه عن تعريف النسخ في المحصول قال قلت
الناسخ بالحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته عليه السلام في افعاله قلت لو قدرنا انه لم يوجد
لفظ يدل على وجوب متابعته ثم انه عليه السلام فعل فعلا ووجدنا في القران ما افاد العلم الضروري
بانه عليه السلام ازال الحكم السابق الذي كان ثابتا فانه يكون ذلك نسخا بالاجماع مع انه لم يوجد الخطاب
في هذه الصورة اصلا والاولى ان يقال الناسخ هو الطريق الشرعي الذي يدل على ان الحكم الذي
كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا ثم اعتبار الجواز
ان قلت النقض لا يرد لان زيادة محققة وكون الفعل المذكور على الوجه المذكور غير مسلم قلت لا يحتمل التشكيك
في انه زاد الصلوة في هذا القبيل فان امير المؤمنين عليه السلام وجماعة من المقتدين به صلى الله عليه واله

نحو لو ادخول النبي صلى الله عليه وآله من غير قول وانت تعلم ان الحكم عندهم عين خطاب الله تعالى فاذا كان قول
الرسول صلى الله عليه وآله يستلزم حكما يكون مستلزما للخطاب فيتحقق الخطاب وكيف لا وكما يثبت النسخ بالقول
يثبت الحكم كذلك فلا يرد تعميم الخطاب في الشرح العضدي الى الفعل وقد مر ان النسخ رفع لا انتهاء ومنهم
لزاريم في النسخ للانتهاء لان ذلك يحتمل امورا لكنها اثنان فاسدان وواحد نزاع لفظي احدها انهم قالوا
من الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما وهذا فاسد فان امر الوجوب لا يتصور دائما
الوجوب عدم دوام امور فوقعت الى الرفع واكره لفظا فيما فضل اقول فيه بحث ظاهر لان انتهاء الامر ليس
كما قررنا وايضا النسخ يتوقف على عدم الالم كما هو مذهب المتكلمين والتحقيق الاعدام فيه فلا يتحقق الرفع مع انه تحقق
العدم وايضا وادعاهم بالرفع الرفع بالضد ولا يلزم من مطلق الرفع الرفع بالضد وفي الشرح العضدي وثانيهما انهم
قد رادوا منه لان التعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فان النسخ علم انه لم يكن متعلقا وهذا ايضا فاسد لانه يلزم منه امتناع
النسخ قبل الفعل لانه اذا صدق ان لا نسخ فالخطاب لم يتناوله والصدق بحكم عكس النقيض ان ما تناوله الخطاب
لا ينسخ ولا شك ان الخطاب في قوله يوم الخميس يتناول الفعل في جملته فيجب ان لا يمكن نسخه كما ذهب اليه المعتزلة
وثانيهما انهم قالوا الا انهم يرون النسخ بيانا ان التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع انه
لم يكن مستمرا في نفس الامر فبسماع الناسخ زال ذلك الظن وزال التعلق المظنون وهذا صحيح لكن ليس خلافا في
المعنى لانه يستلزم زوال التعلق المظنون وهذا صحيح لكن ليس خلافا في المعنى لانه يستلزم زوال التعلق المظنون
وهو مرادنا بالرفع ومرادهم بالانتهاء فصار لفظيا اقول هذا يقتضي ان يكون النسخ باعتبار رفع الظن
ويلزم تحقق الظن الكاذب في الانبياء عليهم السلام ويلزم مثل القول باجتهادهم والقول بخطائهم فيه الا ان يقال
الظن يجب مفهوم الاحكام بالنسبة الى المكلفين وفيه ان افعالهم كما هم قد يصير منسوخا الا ان يقال ليس
لا الا انه يحكم تحقق الظن تقديرا على انه يلزم على مذهب المصوبة صدق الظن فان ما يتعلق به الظن فهو حق وصدق
فيلزم في نفس الامر رفع الحكم ان قلت كيف يجعل النزاع بين من قال بالانتهاء في النسخ وبين من قال بالرفع
لفظيا مع ان القائل بالانتهاء يعرف النسخ باللفظ الدال على الانتهاء ومن يقول بالرفع يعرف بغير ذلك قلنا في
قلت الكلام في نفس الانتهاء والرفع فان الفقهاء يقولون النسخ هو اللفظ الدال على الانتهاء والقول

والقول لا يقول هو اللفظ الدال على ارتفاع الحكم والمعتزلة يقولون هو الدال على زوال الحكم والنزاع في ان
الفقهاء يقولون النسخ الدال على الانتهاء فرارا عن الرفع وغيرهم يقولون دال على الرفع لكن هذا الكلام
غير ملائم لكلام المصنف وهل هو رفع او انتهاء مدة الحكم اذ النزاع بين القائل بالرفع والانتهاء جمع كما ينكشف
بعد الاحاطة بادلة الطرفين فانه صريح في انهم يريدون بالرفع والانتهاء رفع الظن وانتهاؤه بل مراد
من قال بالرفع ان الحكم يرتفع بطريان الضد ومراد من قال بالانتهاء ان الحكم ينتهي الى الضد لكن
يرفعه الضد بل ينعدم بذاته وهذا البحث لا يرجع الى اللفظ اصلا لكن اقول هذا كله انما يظهر اذا قلنا
ان الحكم ان كان قديما كما قال جمهور الاشاعرة يكون خطابا ازليا متعلقا بفعل زيد مثلا من الازل
الى الابد بشرط وجوده وعقله لكن عرض زمان فعله في يوم بلوغه الى يوم موته فرض زمان الوجوب
والتعلق من الازل الى الابد وعرض زمان الفعل خمسون سنة مع النسخ لا يكون رفع الحكم
175 والتعلق بل انتهاء امر الفعل فالحكم والتعلق قديمان وزمان الفعل منتهي فهذا الانتهاء للامر كالامر
المنتهي بموت زيد لا الحكم فانه ازلي ابدي لا يتصور فيه الرفع وكذا ليس للتعلق اما اذا كان الحكم حادثا
كما هو مذهب الشيعة والمعتزلة وبعض الاشاعرة فيحتمل رفع نفس الحكم ورفع التعلق ورفع الامر ورفع
الاعتقاد كما قرر ويحتمل ان يقال ان الحكم قديم وتعلق الحكم بافعال المكلفين حادث فحينئذ يصح رفع التعلق
والامر وعلى التقادير اما ان يرفع الحكم او التعلق او الاعتقاد او الامر فرفع الحكم انما يصح على مذهب
من يقول بحدوثه ورفع التعلق يصح على تقدير قدم الحكم وحدوث التعلق ويصح على تقدير حدوث
الحكم ورفع الاعتقاد يمكن على كل حال وانتهاء الامر كذلك ومدار الاختلاف هاهنا ان الحكم اذا كان
قديما لا يتعلق به الرفع فلا بد من القول بانتهاء الامر وليس الكلام في تعلق الاعتقاد وانتهائه وفيه
والاحتمالات التي فصلنا ما بعضها اولى والبعض يحتمل الرفع والانتهاء عليه لكن صاحب المحصول خص
كلام الطرفين بان المراد بانتهاء الحكم انتهاؤه لا الى الضد الطاري ثم عين مدخلية في عدمه بان ينعدم بذاته
وبالرفع انعدامه بالضد الطاري ومدخليته في رفعه فذهب القاضي ابو بكر على الاول وهو ان النسخ رفع
الحكم بطريان الضد كما فهم قول المصنف تعلق الخطاب بالفعل المستلزم لتحقق الحكم في الفعل على وجه الامكان

فلا يمكن انعدامه بغير سبب فلا يعدم لذاته اذ الممكن كما لا يجوز وجوده لذاته لا يجوز عدمه كذلك اي الحكم لو اقتضى
عدمه لذاته لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن تخلفه عنه قيل انا فرضنا ان
الخطاب يتعلق بالفعل فلا يكون مقتضيا للعدم لذاته ويمكن ان يقال ان حيثية تعلقه بالفعل تعلق
الصفة بالموصوف فيلزم حدوث الصفة لحدوث الموصوف فيكون ممكنا فيحتاج الى علة فلا بد من معدم
فالمعدم هو الناسخ اقول لا يلزم للاسفرايني ان ينكر ان الممكن يحتاج الى المعدم انما ينكر عليهم الضد
لكن ما يجي من كلام المحصول يفهم منه ان انتهاء الحكم لا يحتاج الى رافع وايضا متوجه ان احتياج عدم الحكم
الى علة لا يستلزم ان يكون النسخ هو الاعدام فلا يصح تفريع قوله فالمعدم هو الناسخ ان اريد علة
العدم هو عدم العلة فالحكم يحتاج الى ارادة الله تعالى وعدم الحكم ورفعه يحتاج الى رفع الارادة فلا يكون
الناسخ هو الله كما هو مذهب من قال ان الناسخ هو الرافع قلت يطلق المعدم على الله باعتبار ارادة
اسباب العدم كما يقال المميت مع ان الموت عدم الحيوة عند بعضهم وكذلك لكل الصادر من الله
بالحقيقة ليس الرفع فتعين النسخ بما صدر حقيقة من الله واما ان الناسخ لا يكون حقيقة هو الله بل يجي
ويجي زيادة كلام يتعلق بالمقام وابو اسحق الاسفرايني على الثاني وهو ان النسخ بيان لانتهاء الحكم وفي
المحصول البيان الكاشف عن حقيقة هذه المسألة ان من قال ان الاعراض تبقى قال الضد الذي يطرأ
يبقى لولا طريان الطاري ثم ان الطاري يكون مزيلا للباقي ومن قال ان الاعراض لا تبقى قال الضد الاول ...
ويحصل ضده بعد ذلك من غير ان يكون للضد الطاري اثر في ازالة ما قبله لان الزائل لا يحتاج الى مزيل ...
المحصول واقول انتهاء امد الحكم على ما قلنا هو انتهاء الزمان والزمان امر اعتباري لا يحتاج الى معدم عند الاسفرايني ثم
انه حكم في خط هذا الكلام ان المزيل هو الضد الطاري فيكون الناسخ عند القائل بالرفع هو الضد الطاري ... مكان
هو امر مع الا ان يقال اطلق المزيل على الضد كما يطلق القاطع على السكين وفيه بحث ... انعدام الباقي
بطريان الضد الحادث اولى من العكس لان انعدام الضد الباقي بالطاري دون العكس ترجيح من غير مرجح لان التضاد
من الجانبين بل نقول دفع الاول للثاني اولى لان الدفع اهون من الرفع ... والطاري ... فهو
بعد الحلول او قبله والاول يستلزم اجتماع الضدين والثاني يستلزم عليه المعدوم وقد استدل ان الطاري اقوى

اقوى لان علة الحاجة الى المؤثر الحدوث والحادث حال حدوثه محتاج الى المؤثر فيكون اقوى لتعلق السبب به فاجاب
الاسفرايني عن هذا بما اشار المصنف بقوله وكون الطاري متعلق السبب مشترك اللازم اي الباقي متعلقه السبب ايضا
من الطاري والباقي لان عندهم علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان على ما حقق فكما ان حال الحدوث يحتاج الى المؤثر
كذا حال البقاء وقد يقال ان الطاري اقوى لان الضد الباقي تخصص بالعدد بخلاف الطاري فانه اشخاص ... متعدد
او واحد بمعنى الترجيح في ابطال الطاري الباقي فاجاب الاسفرايني بما اشار اليه المصنف بقوله ويجوز كثرته اي يجوز كثرة
الطاري يبطل بامتناع اجتماع الامثال فانه لو تعدد الضد الطاري يلزم اجتماع الامثال في محل واحد وايضا
تعدد الضد لا يستلزم كونه من نوع واحد فلا يلزم اجتماع الامثال وايضا يجوز ان يكون مراده بكثرة الطاري كثرته
بحسب انتزاع الوهم كما قال الحكماء ان السواد الشديد ان منع شدته انه ينتزع منه امثال السواد الضعيف
... في العبارة فنقول يمكن ان يكون الزيد الطاري اشد فيدفع الاول على ان هذا وجه ... السند ان جعل
176 كما يجوز في الضد الطاري التعدد يجوز في الباقي ان قلت الحكم واحد قلنا الناسخ ايضا واحد على ان الوجوب
والحرمة ان اعتبر بان ليسا من الاضداد وان قلنا بوجود الاحكام باعتبار انها خطابات بالضد ...
والا يلزم اجتماع الاضداد في ذاته تعالى وفيه ان الضد عرض والقديم القائم به ليس بعرض تامل ثم ان العقل
يكون واحدا بالنسبة الى شخص واحد ... بالنسبة الى اخر وبالنسبة الى واحد في زمانين والضدان لا يجتمعان
كذلك ولانه خطاب مع كلامه وهو اي كلامه قديم لقدم الكلام النفسي هذا الدليل ليس ... ما قبله
اذ ما قبله مبني على حدوث الاحكام وطريان الضد كما يشعر به كلام القاضي ... هذا الدليل ان الحكم
المرتفع قديم والقديم يمتنع عدمه فلا يكون النسخ رفعا ويمكن ان يجعل هذا معارضا لدليل القاضي بان يقال
اعدام ولا يحتاج الى معدم فان جعلناه دليلا على دعوى الاسفرايني يتوجه ان القديم كما يمتنع اعدامه كذلك
لا يجوز انتهاؤه وان جعلناه معارضة لقوله فلا بد من معدم لا يتوجه ما اوردنا فان ... يجعل الانتهاء باحد المعلل
الذي يناسب الباقي كما اشرنا كذا واقول واعلم ان كثيرا من الروايات تقتضي ان يكون نسخ بعض التكاليف
رفعا للحكم عن المكلف كما يدل الادعية المأثورة اللهم ان كنت عندك شقيا محروما مقترا في رزقي فامح شقاوتي
وحرماني فانك قلت وقولك الحق يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب الاية الى ان

التعصب على قوم تقتضي انقطاع حرثهم وزرعهم والشفقة على طائفة طول عمرهم وكثرة زرعهم وترتيب غير ذلك بما يلي بعد ان
المعتزلة ان الاجل على قسمين اجل طبيعي واجل كمي وحاصله ان الاجل قد ينقطع بقاطع لا خرابه كتبيل العضو
ولولا القتل ينتهي للاجل حينئذ واسماء الاجل لا امد قدرا لله بانه لولا غضب غيره ولا قاطع غيره الاجل
المسمى والذي بخلاف ذلك هو اجل البلاء ولا دخل في ذلك لما ان الله عالم بعدد العمر فلا تغير الاجل
لان الكلام ليس في التغير ولا علم التغيير اللازم للعلم انما الكلام في تغيير المقدورات بتغير الشروط فالاجل الذي
ليس باجل البلاء شبيه النسخ الذي هو الانتهاء والذي الاجل الذي هو البلاء شبيه الرفع ولا شبهة ان علم
الدوام اي دوام امر الحكم فلا نسخ لامتناع التغيير على علم الله تعالى والا اي وان لم يعلم دوام الامر وذلك الا يكون
الا بعدم الدوام لان عدم علمه تعالى بشيء ليس الا بعدم لامتناع الجهل على الله تعالى انتهى الحكم لذاته لامتناع تغير
علم الله انقطاعه وفيه انه لو صح ذلك يلزم من علمه تعالى بوجود صفاته القديمة وجوبها الذاتي كما انه يلزم من
العلم بعدم الامور المستمرة كالكلمات الماضية الامتناع الذاتي في المحصول احتج الجويني على ان النسخ ليس رفعا بان
علم الله تعالى اما ان يكون متعلقا باستمرار هذا الحكم ابدا او يكون متعلقا بانه لا يبقى الا الى الوقت الفلاني
فان كان الاول استحال النسخ والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني لا يبطل القول بالرفع لان الله
اذا علم ان ذلك الحكم لا يبقى الا الى ذلك الوقت استحال وجود الحكم بعد ذلك الوقت لامتناع انقلاب
العلم فاذا انتفى ذلك استحال ان يقع زواله بل لان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره اقول لو صح
هذا الحكم لزم ان يكون فناء جميع الكائنات واجبا لذواتها وكون وجودها بعد الاعدام ممتنعا ويبطل اسم المميت
ونظائره بل اسم المحيي ايضا كذلك لان الله تعالى علم عدم زيد من الازل الى يوم كذا فيكون عدمه بعد ذلك ممتنعا
فيكون وجوده واجبا لذاته وهو ظاهر والجواب عن دليل الاصفهاني انه يجوز ان يكون الطاري اولى بازالة
الباقي للطاري من غير علم السبب اي من غير ان يعلم سبب الاولوية فان الامر يكفيه الاحتمال وايضا الخطاب
عندنا حادث لان الشيعة والمعتزلة يقولون بحدوث الكلام اذ ليس عندهم الكلام النفسي على انا نقول الاحكام
امور اعتبارية والامور الاعتبارية ليست قديمة والايصح ان يكون كل مستمر من الازل انه لا يجوز زواله او
ينسب الى الحدوث اذ الحادث الاول عدم مستمر بل تعينه اذ قال القاضي ابو بكر بحدوث الاحكام اي

كابن الحاجب لا يتم هذا الدليل في مقابلته وجاز تعلق علمه تعالى برفعه بالناسخ حاصله انه لا يلزم انقلاب العلم
جهلا لو تعلق علم الله بالمنسوخ انه يرتفع بالناسخ يلزم انقلاب علمه جهلا ويمكن ان يقال الاصفهاني في الجويني
يستدل بان العلم بانقطاع الامر ينافي العلم بالرفع بالناسخ لان الامتناع الذاتي ينافي عدم تاثير المؤثر فيه فلا
لا يكون هذا السند مناسبا وتحرير بوجه آخر ان علم الله ان تعلق باستمرار الحكم الى الابد فيستحيل النسخ وان
ب تعلق الى الامد المنتهي يجب الانتهاء فلا يعقل تاثير العدم فالحق في الجواب ان يقال لا نسلم ان العلم يوجب الامتناع او الوجوب
الذاتي بل انه يتعلق بالحادث على وجه التاثير كما في خلق العالم فانه علم الله وجود العالم بتاثيره كما علم وجوده
باعدامه والى هذا يحمل كلام المص وجاز علمه الخ وفي المحصول في جواب الاصفهاني ان الله تعالى اذا علم ان الحكم الفلاني
يزول في الوقت الفلاني بطريان الضد لم يكن واجبا في نفسه زواله بالناسخ كما ان الله علم بان العالم يوجد
في الوقت الفلاني ويكون وجوده واجبا في ذلك الوقت ولا يقدح ذلك الوجوب في افتقار العالم الى المؤثر لانه
لما علم الله انه يوجد في الوقت الفلاني بذلك المؤثر لم يكن الوجوب بهذا الوجه قادحا في افتقاره فكذلك فيما نحن
فيه هذا كلام المحصول اقول هذا صريح في ان علم الله تعالى بالاشياء يوجب الجبر والاستغناء عن المؤثر ويظهر بطلان
ما نقله السيد الشريف من ان علم الله تعالى يوجب ذلك كما فصلنا ثم ان الاشعري استدل على عدم بقاء
الاعراض على ما في المحصول بانه لا يجوز ان يكون الطاري علة الفناء الباقي حيث قال الاشعري لو بقي العرض
في الثاني يمتنع زواله في الزمان الثالث وما بعده واللازم باطل اجماعا بشهادة الحس فيكون الملزوم وهو
بقاء الاعراض باطلا بيان الملازمة انه لو زال العرض فاما ان يزول بنفسه اقتضاء ذاته زواله او
يزول بغيره وزواله بنفسه باطل لان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه استحال وجوده ابتداء وزواله بغيره لم ينقسم
الا احتمالات حاصره اذ الغير المذكور اما امر وجودي يوجب عدم العرض لذاته اي بلا اختيار فيكون
فاعلا موجبا وهو طرو الضد على محل العرض او يوجب لا بذاته بل باختياره وهو المعدم المختار واما امر عدمي
وهو زوال الشرط فزوال بطرو الضد على محله محال لان حدوث العرض في ذلك المحل مشروط بانتفاء
الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر واما زواله بمعدم مختار فلان الفاعل المختار لا بد له من
اثر والعدم لا يكون اثرا لان العدم نفي محض لا يصح ان يكون اثرا للفاعل واما زواله بزوال شرط في

التعذيب على قوم يقتضي انقطاع حياتهم ورزقهم والشفقة على طائفة طول عمرهم وكثرة رزقهم ويترتب غير ذلك مما لا يحصى
والمعتزلة ان الاجل على قسمين اجل طبيعي واجل حتمي وحاصله ان الاجل قد ينقطع بقاطع لا من الله كقتل شخص شخصا
ولولا القتل ينتهي الى اجل طبيعي واسناد الاجل الى الله قدر اصطلاح بانه لولا غضب غير الله ولا قاطع من غيره هو الاجل
المسمى والذي بخلاف ذلك هو اجل البلاء، ولا دخل في ذلك لما في ان الله تعالى عالم بمقدار العمر فلا يتغير الاجل
لان الكلام ليس في التغير ولا علم التغير اللازم للعلم انما الكلام في تغير المقدورات بتغير الشروط فالاجل الذي
ليس باجل البلاء شبيه النسخ الذي هو الانتهاء والذي الاجل الذي هو البلاء شبيه الرفع ولا تتوهم ان علم
الدوام اي دوام ام الحكم فلا نسخ لامتناع التغير في علم الله تعالى والا اي وان لم يعلم دوام الا عدم دوامه وكذلك لا يكون
الا بعدم الدوام لان عدم علمه تعالى بشيء ليس الا في عدمه لامتناع الجهل على الله تعالى انتهى الحكم لذاته لامتناع تغير
علم الله انقطاعه وفيه انه لو صح ذلك يلزم من علمه تعالى بوجود صفاته القديمة وجوبها الذاتي كما انه يلزم من
العلم بعدم الامور المستمرة كالولد للعاقر الامتناع الذاتي وفي المحصول اجاب الجويني على ان النسخ ليس رفعا بل
على الله تعالى اما ان يكون متعلقا باستمرار هذا الحكم ابدا او يكون متعلقا بانه لا يبقى الا الى الوقت الفلاني
فان كان الاول استحال نسخه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا والنسخ يقتضي لا ابطال القول بالرفع لان الله
اذا علم ان ذلك الحكم لا يبقى الا الى ذلك الوقت استحال وجود الحكم بعد ذلك الوقت لامتناع انقلاب
العلم فاذا امتنع ذلك استحال ان يقع زواله بل لان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره اقول لو صح
هذا الحكم لزم ان يكون فناء جميع الكائنات واجبا لذاته ويكون وجودها بعد الامد ممتنعا ويبطل اسم المميت
ونظايره بل اسم المحيي ايضا كذلك لان الله تعالى علم عدم زيد من الازل الى يوم كذا فيكون عدمه بعد ذلك ممتنعا
فيكون وجوده واجبا لذاته وهو ظاهر البطلان والجواب عن ادلة الاسفرايني انه يجوز ان يكون الطاري اولى بازالة
الباقي للطاري من غير علة السبب اي من غير ان يعلم سبب الاولوية فان ذلك لا يكفيه الاحتمال وايضا الخطاب
عندنا حادث لان الشيعة والمعتزلة يقولون بحدوث الكلام اذ ليس عندهم الكلام النفسي على انا نقول الاحكام
امور اعتبارية والامور الاعتبارية لا يسمى قديما ولا يصح ان يقال كل مستمر من الازل انه لا يجوز زواله الا
بضد او بحدوث شاذ ولا حادث الا برفع عدمه المستمر وايضا اذا قال القاضي ابو بكر بحدوث الاحكام كابن الحاجب

كابن الحاجب لا يتم هذا الدليل في مقابلته وجاز تعلق علمه تعالى برفعه بالناسخ وحاصله انه لا يلزم انقلاب العلم
جهلا اذا تعلق علم الله بالمنسوخ انه يرتفع بالناسخ فلا يلزم انقلاب علمه جهلا ويمكن ان يقال الاسفرايني والجويني
يستدلان بان العلم بانقطاع الامر ينافي العلم بالرفع بالناسخ لان الامتناع الذاتي يابى عن تاثير المؤثر فيه
لا يكون هذا السند مناسبا وتحرير توجيهه ان علم الله ان تعلق باستمرار الحكم الى الابد فيستحيل النسخ وان
تعلق الى المنتهي فيجب الانتهاء فلا يصح تاثير المعدوم فالحق في الجواب ان يقال لا نسلم ان العلم يوجب الاقتضاء او الوجود ب
الذاتيين فانه يتعلق بالحادث على وجه التاثير كما في خلق العالم فانه علم الله وجود العالم بتاثيره كما علم
باعدامه والا هذا الحمل كلام المصنف وجاز على ما في المحصول في جواب الاسفرايني ان الله تعالى اذا علم ان الحكم الفلاني
يزول في الوقت الفلاني بطريان الضد لم يكن ذلك قادحا في تعليل زواله بالناسخ كما ان الله علم بان العالم يوجد
في الوقت الفلاني ويكون وجوده واجبا في ذلك الوقت ولا يقدح ذلك الوجوب في افتقار العالم الى المؤثر لانه
لما علم الله انه يوجد في الوقت الفلاني بذلك المؤثر لم يكن الوجوب بهذا الوجه قادحا في افتقاره فكذلك فيما نحن
فيه هذا كلام المحصول اقول هذا صريح في ان علم الله تعالى بالاشياء يوجب الجبر والاستغناء عن المؤثر ويظهر بطلان
ما نقله السيد الشريف من ان علم الله تعالى يوجب ذلك كما فصلنا ثم ان الاشعري استدل على عدم بقاء
الاعراض على ما في المحصول بانه لا يجوز ان يكون الطاري على الفناء والباقي حيث قال الاشعري لو بقي العرض
في الثاني يمتنع زواله في الزمان الثالث وما بعده واللازم باطل اجماعا بشهادة الحس فيكون الملزوم وهو
بقاء الاعراض باطلا بيان الملازمة انه لو زال العرض فاما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله او
يزول بغيره وزواله بنفسه باطل لان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه استحال وجوده ابتداء وزواله بغيره
لا احتمالات حاصرة اذ الغير المذكور اما امر وجودي يوجب عدم العرض لذاته اي بلا اختيار فيكون
فاعلا موجبا وهو طرو الضد على محل العرض او يوجب لا بذاته بل باختياره وهو المعدم المختار واما امر عدمي
وهو زوال الشرط والزوال بطرو الضد على محله محال لان حدوث العرض في ذلك المحل مشروط بانتفاء
الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر واما زواله بمعدم مختار فلان الفاعل المختار لا بد له من
اثر والعدم لا يكون اثرا لان العدم نفي محض لا يصح ان يكون اثرا للفاعل واما زواله بزوال شرطه في الغير

الموجود بالعرض الا انه لا يكون دائما ومع ذلك فانه غير صحيح بل يقول الاشعري بعدم بقاء الاعراض
فكونها اثر الفاعل المختار باعتبار بقائها وقوعها

لان الشرط الزايل ان كان عرضا آخر ثم ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال
شرط آخر وهو عرض حال وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية لبعضها شرط لبعض وان كان ذلك الشرط
جوهرا والجوهر في بقاءه مشروط بالعرض يلزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض يحتاج الى بقاء
الآخر هذا خلاصة استدلال الاشعري وليس الكلام في هذا المقام في بيان ضبط الدليل وان كان لا يحتاج
بيان لكن يفهم منه انه ليس رفع الحكم بالضد الطاري عند الاشعري فكيف يجعل هذا مذهبا للاشاعرة ايضا
يتوهم منه ان العدم لا يكون اثرا فيصح كلام الاسفرايني وظاهر عبارته الدال على الامتناع وهو قوله لذاته يحمل
على مثل قولهم وجود الواجب لذاته لا لغيره وظهر ايضا ان ما نقله العلامة الاشاعرة يقولون ان الناسخ
بمعنى المعدم هو الله حقيقة ايضا غير صحيح وهذا دليل على ان من قال النسخ وهو الرفع غير القاضي ابي بكر فلا يلزم
ان يقول الرفع بالضد وقد يمكن ان يحمل كلام المصنف في قوله اهل رفع او انتهاء على الرفع المطلق من غير تقييد بطريان
الضد البحث الثاني في النسخ وهو رفع الحكم او رفع الاعتقاد المتعلق بالحكم او رفع تعلق الحكم جائز فعلا وواقع سمعا اما
الجواز عقلا فلا مكان اشتمال الفعل على مصلحة في وقت دون آخر وتمكين الامر بالفعل في وقت والنهي عنه في وقت
آخر مع عدم تعيين امد الحكم في وقت الامر وانما قيدنا بذلك لان النسخ لا يتصور جوازه بمجرد تغير المصلحة واما
وقوع النسخ فلقول المصنف والقطع بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وآله اي انا نحكم بنبوته صلى الله عليه وآله بادلة قاطعة
وذلك انما يصح باثبات النسخ ويمكن ان يكون قوله والقطع الخ قوله لما تقدم دليلا واحدا لكن المصنف جعله في النهاية
دليلين قال في النهاية الدليل الاول الادلة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله قائمة وانما يصح مع القول
بالنسخ الثاني اجماع الامة على وقوع النسخ كما في استقبال الكعبة الناسخ لاستقبال البيت المقدس والاعتداد
باربعة اشهر وعشر للاعتداد بالحول وغير ذلك لكن يأتي المناقشة في ان نبوة نبينا لا تتوقف على النسخ والاجماع من الامة الحقة
على كون شرعه ناسخا لما تقدم من الاديان بمعنى ان حكمها بطل انما الحكم الدين لمحمد صلى الله عليه وآله فان وافق
احكام بعض الاديان السابقة لحكم هذا الدين نورد اشكالا على هذا القول لو لا نسخ جميع الاديان ودعوى
انه يبطل اعتبار الدين وهذا النسخ مشكل ويمكن ان يقال ان الاديان العامة كدين آدم ونوح وابراهيم وعيسى عليهم السلام
مخالفة لدين محمد صلى الله عليه وآله واما الدين المخصوص فيلا اعتبار التعميم ناسخ للخصوص والجواب ان هذا الدين

الدين ناسخ لدين آدم ونوح وابراهيم وموسى وداود وباقي الاديان تابع فتعين نسخ الباقي ولا يتعين في
آخر على ان هذا الدين اسهل الاديان فاذا كان دين آخر غير هذا الدين يكون في رتبته وان كان في
غير هذا الدين يكون اسهل لان الباقي يكون مباحا فيكون اسهل على ان قوله ما تقدم يمكن ان يكون باعتبار
التغليب والمراد في الجملة ولا يذهب عليك ان النسخ من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وآله ولا يحتاج
لاقامة الدليل عليه وانما ذكر الاصوليون الدليل لمكابرة اليهود ولا جدوى كثير الا في احتجاج اليهود
بان موسى عليه السلام ان بين دوام شرعه بطل النسخ لكونه نبيا معصوما عن الكذب وسائر الذنوب والا
وان لم يبين دوام شرعه اقتضى الامر الواقع في دينه الفعل مرة ان لم يبين الطاعة لان الامر لا يقتضي التكرار
فكذا النهي لا يقتضي الا الكف مرة وفيه ان عدم البيان لا يقتضي الاكتفاء بالمرة كما في منسوخات دين
محمد صلى الله عليه وآله ووجب نقل المدة ان بين انقطاع المدة لتوفر الدواعي على نقل امثال هذه الاحكام
وما لم ينقل بيان الانقطاع متواترا او غير متواتر علم انتفاؤه اقول تلخيص هذا الدليل ان موسى عليه السلام
لا يخلو عن ان بين دوام شرعه او لم يبين وعلى الاول بطل النسخ وعلى الثاني لا يخلو عن ان بين انقطاعه او لا
وعلى الثاني يجب النقل لتوفر الدواعي على نقل امثال ذلك وعلى الثالث يلزم لو وجب الخروج عن العهدة الاتيان
بالمأمور مرة واحدة مع الناسخ وفي هذا الدليل بحث اما اولا فلانه يمكن ان شرع موسى عليه السلام ان يكون
الحكم مشتملا على التكرار من غير بيان الانتهاء واما ثانيا فبان الانقطاع ينافي النسخ فالاولى في الدليل
ان يقال ان بين دوام شرعه او انقطاعه فلا نسخ وان لم يبين يلزم الفعل مرة وكذا الاحتجاج بقوله اي قول
موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا ولو كان دين موسى منسوخا خصوصا في قصة تمسك السبت لا يصح
قوله ابدا وكذا الاحتجاج بان الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الحسن غير لائق بالحكيم
وان كان قبيحا امتنع الامر به لان مأمور الله لا يكون قبيحا ضعيف خبر لقوله واحتجاج اليهود اما ضعف
الدليل الاول لاحتمال ذكر المدة اجمالا كان قال لا ظهور دين محمد صلى الله عليه وآله واقول ذلك الاتيان
كونه ناسخا ولم ينقل لانقطاع تواتر اليهود وحيث استأصلهم بخت نصر الا من شذ ممن بقي منهم ممن لا
يعتقد تواترهم ولا نسلم انه يجب بيان نقل المدة لو لم يستأصلهم بخت نصر وقد يكون للمصلحة في اخفاء بعض

الـمسايل واما ضعف الدليل الثاني فلانه لو سلم قول موسى عليه السلام اي رواية تمسكوا بالسبت ابدا فانه قيل من
اختلاف ابن الراوندي لكن لفظ الابدية قد يراد بها الزمان المتطاول كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وبه اظاهر في الحلوب وغيرها كما جاء في التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة
فان اباه اي ابى العبد العتق فليثقب اذنه اذن العبد ويستخدم ابدا اي زمانا طويلا وجاء في موضع اخر من التورية
يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فتعين الابد بخمسين سنة ولو قيل ان القول الثاني نسخ للاول ثبت النسخ على انا
نقول قد تقرر ان الابدية بمعناه الحقيقي يتحقق فيه النسخ فلا يتم استدلال اليهود ويجي تفصيل ذلك في كلام المتن
وشرحه واما ضعف الدليل الثالث فهو انه مبني على ان الحسن والقبح من لوازم الافعال ونحن نمنعه ونقول
الحسن والقبح قد يختلف باختلاف احوال المكلفين ومقتضيات اعمارهم وطباعهم الا ترى ان من يعيش الف
سنة يليق به تدبير معاشه بوجه والذي يموت بعد خمسين يليق له بوجه آخر واليه اشار المصنف بقوله
وكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الازمان والاحوال المتجددة ويمكن تصحيح هذا الكلام من
غير بناء على منع ان الحسن والقبح ذاتي بان يقال الحسن قد يصير قبيحا بالعرض كما اذا استلزم الصدق قتل نبي و
الكذب نجاته واحتجاجهم كما انه ضعيف كذلك معارض بمثل المعارضة مقابل للضعف بناء على معارضة
دليل بدليل لا يدل على فساده بوقوع النسخ اي نتم دليلا على اثبات النسخ بما وقع في التورية كما في البقرة
التي امروا ان يذبحها اولا فانه جعل موجبا عليهم اولا ثم نسخ وامر بتقريب قربان من وقتين كل يوم بكرة
وعشية لخروف من صغار الغنم ثم نسخه اي التقريب في المحصول لنا على اليهود الزامان الاول انه جاء
في التورية ان الله تعالى قال لنوح عليه السلم عند خروجه من السفينة اني قد جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك
اطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم قد حرم الله على موسى عليه السلم وعلى بني اسرائيل
كثيرا من الحيوان الثاني كان آدم عليه السلم يزوج الاخ من الاخت وقد حرم الله ذلك على موسى عليه السلم ثم قال
صاحب المحصول ولقائل ان يقول لا نزاع ان نبوة محمد صلى الله عليه واله لا يصح الا مع القول بالنسخ لان الجائز
ان يكون موسى وعيسى عليهما السلم امرا الناس بشرعهما الا ظهور محمد صلى الله عليه واله فعند ظهور دين محمد صلى الله عليه واله
زال التكليف بشرعهما وذلك ليس بنسخ اذ يكون من قبيل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود المسلمون

والمسلمون الذين انكروا النسخ بنوا مذهبهم على هذا الحرف ولو قالوا قد ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلم
قد بشرا في التورية والانجيل بمحمد صلى الله عليه واله وبالرجوع الى شرعه فيكون دينهما متعين الغاية وكذا دين آدم
فانه في ذلك الزمان وقد يجاب الا زاعين بان رفع الاباحة ليس نسخا فتزوج الاخ للاخت واكل كل حيوان
ونظايره بحكم الاباحة الاصلية ولا يتحقق النسخ واقول قد عرفت من نقل الاجماع من هذه الامة في تحقق النسخ فلا
يغتر بهذا الاحتمال وقوله تم ما نسخ من آية الاية البحث الثالث في القرآن ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني
فانه انكر اشتمال القرآن على الناسخ والمنسوخ وانما قلنا بوقوع النسخ في القرآن لعدة الآيات كآية العدة فان
عدة الوفات كان اولا حولا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى
الحول غير اخراج ثم نسخ ذلك بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
واية تقديم الصدقة على المناجاة وهي يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم
صدقة ثم نسخ ذلك بما مر وكآية ثبات الواحد للعشرة وهي ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
ثم نسخ ذلك بقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وكآية
القبلة وهي قوله سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ازالهم عنها بقوله
فول وجهك شطر المسجد الحرام في المحصول اجاب ابو مسلم الاصفهاني عن الآية الاولى ان الاعتداد
بالحول ما زال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي
الحكم في بعض الصور يكون تخصيصا لا نسخا والجواب ان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل سنة او اكثر
فجعل السنة مدة العدة يكون زائلا بالكلية واجاب ابو مسلم عن آية المناجاة بانه زال لزوال
سببه لان سبب التعبد بها ان يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين سقط التعبد به
قال صاحب المحصول لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا لكنه باطل لانه روي انه لم يتصدق
غير علي بن ابي طالب عليه السلم واجاب ابو مسلم عن آية القبلة انه ما زال حكم بيت المقدس بالكلية اذ حين الاشتباه
وبعض احوال التوجه لا القبلة يكون التوجه لا بيت المقدس والجواب ان ما ذكره لا فرق بين المقدس
وساير الجهات ولعل ابا مسلم المذكور فهم من النسخ تخصيص الزمان بحيث لا يكون تخصيص الاعيان فان

وتخصيص الاعيان يخرج عن النسخ وفيه ان الحكم كان اولا على كل شخص بالدوام فاذا بطل دوام الزمان عن البعض
فقد تحقق النسخ واحتجاجه اي احتجاج ابو مسلم الاصفهاني بقوله تعالى في صفة القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
حيث يقتضي ان لا يتغير حكم اصلا وذلك يقتضي عدم النسخ وبعض حكم العدة هذا اشارة الى جواب ابي مسلم عن
آية العدة ولا احتجاج على اثبات النسخ وكذا قوله وبان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المؤمنين والمنافقين
فلما حصل زال التعبد فلا يكون نسخا بل زوال الحكم المذكور بزوال السبب وكذا قوله ببقاء الاستقبال الى بيت
المقدس عند الاشتباه او في بعض صور توجه الكعبة باطل خبر لقوله واحتجاجه لان المراد لم يتقدم من كتب
الله ما يبطله ولا يأتيه المبطل من بعده الا ان لا يبطل بعضه بعضا واقول الصحيح ان في القرآن ليس فيه
ما لا يطابق الواقع لا في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحال كذا روي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم
كما في مجمع البيان للطبرسي ومثله في تفسير القاضي من طريق الجمهور وكيف لا والمقصود تنزيه الكتاب عن
الباطل فاذا كان المنسوخ باطلا يكون في القرآن الباطل وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كانت سنة او
اقل فجعل السنة عدة زال بالكلية وكون الصدقة للتمييز يقتضي كون الصحابة باسرهم منافقين غير علي
عليه السلم فانه لم يتصدق سواه وهو باطل لان الصحابة كلهم ما كانوا منافقين على ان النفاق انما ثبت
فيما ناجى الرسول صلى الله عليه واله وكان له مال واما من لم يناج او ناجى ولم يكن له مال لا يكون منافقا
لقوله تعالى فان لم تجدوا فان الله غفور رحيم والاستقبال الى بيت المقدس كغيره من الجهات عند الاشتباه
فالخصوصية التي تعبدنا بها زايلة بالكلية وليس كون بيت المقدس منظورا والقبلة لا بد وان يكون منظورا
معلوما قبل التوجه اعلم ان ما ذكره ابو مسلم من الدخل في الاستدلال بالآيات يمكن ان يكون سندا او الدخل
في السند غير نافع وليس باحتجاج كما يظهر من كلام المصنف ثم الاستدلال بآية العدة بانها ناسخة للحول باطل
لان الآية الناسخة متقدمة في القرآن على التي عدت منسوخة تدبر البحث الرابع في شرايط النسخ وهي الاستمرار
فيما لا يقع الاستمرار بحسب الزمان والذبح اسمعيل عليه السلم وابطال عدد الركعات من الخمسين الى سبعة عشر
لا يتصور فيه الاستمرار لان المنقطع لا ينسخ لانه لا يمكن نسخا كقوله اتموا الصيام الى الليل وقد يتصور النسخ في المنقطع كما اذا
ورد الحكم بتمام الحول ثم نسخ الى النصف صحة تغيره اي يكون الحكم بحيث يصح ان يتغير فانه لو لم يكن كذلك كوحدة الله تعالى

سبحانه لا يتصور فيه النسخ كالقيام الصالح لان يتغير الى القعود والعقود والذي يمكن ان يصير القيام وجوه
التصرف اي صحة تغير وجوه التصرف بان يكون في الوقت الاول التصرف فيه بوجه للوجوب ويجب في الوقت الثاني
بوجه الحرمة او الندب ويمكن ان يكون قوله وجوه معطوفا على القيام اي كوجوه التصرف فانه يصير لا كوجه المعرفة
فان وجهها لا يتغير والنفع والضرر اي كالنفع والضرر فانهما يتغيران كما في القصد وحسن بعض المنافع او يتحقق
النفع والضرر لا ما وجب استمراره اما لكونه لطفا كالمعرفة فانه يستحيل ان لا يكون لطفا فلا يتصور نسخه او لكونه
على صفة هو عليها ولا يمكن التغير عنها كوجوب الانصاف وقبح الكذب قد يتصور تغيره اذا اشتمل على مفسدة
بالعرض كمستلزم قتل نبي وكذا وجوب الانصاف عقلي الا ان يكون الغرض التمثيل والجهل اي قبح الجهل من حيث
هو جهل من غير نظر الى خصوصية المجهول وشرط ثبوت الناسخ والمنسوخ بالشرع لا بالعقل كما في مقطوع اليد فلا
كلام وتأخر الناسخ اي تأخيره في وصف بانه ناسخ وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة كأتموا الصيام الى الليل
لا بالمجهولة اي لا ينافي المجهولة كقوموا عليه اي على الفعل الى ان انسخه عنكم فان منسوخ لكن نسخا او قد
الاستمرار يقتضي عدم توقيت الفعل بغاية معلومة فلا يحتاج الى قوله وعدم توقيت الفعل بل نقول الغاية المجهولة
ايضا تنافي الاستمرار فلا يكون الاستمرار شرط النسخ وشرط وقوعه اي وقوع النسخ في الاحكام الشرعية اي الوجوب
والندب والحرمة والكراهة والاباحة دون اجناس الافعال من غير نظر الى عروض الاحكام المذكورة ولا يشترط
تناول لفظ المنسوخ منطوقه اي بحسب وضعه ودلالة المطابقة او التضمنية او الالتزامية للمنسوخ لاحتمال تناوله
بحسب او خارج عن مفهوم اللفظ كالقرينة الدالة على الامر والنهي يفيد ان التكرار ثم ينسخ المرة الثانية
لتساوي على استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب الدال بحسب وضعه باحدى الدلالات الثلث على سبيل
على الدوام والتكرار كالامر الذي لا يدل على الاستمرار ثم بالقرينة قد يدل عليه فينسخ ثم النسخ قد يكون الى
لا بدل كنسخ تقديم صدقة اذ لا بدل له فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال اي زوال الحكم الاول صريحا
بخلاف ماله بدل فان اتيان البدل يستلزم الزوال اقول قد اجمع العلماء على ان آية العدة المنسوخة هي
الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم الآية ناسخها قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ولا يدل على زوال الحكم الاول صريحا ولا ضمنا ويمكن ان يقال

فهم النسخ والزوال بحسب الرواية والتوجيه وكيف لا والا لا يتصور النسخ وهو ظ وقد يكون لا ببدل مضاد
ولا لاحتياج لا لفظ يدل على الزوال فان الضدية يكفي في الزوال كما اشار المص بقوله فيكفي ثبوت المضاد
ولا احتياج الى التصريح وقد يكون لا بمخالف كنسخ صوم عاشورا برمضان فانه كان واجبا اولا ثم
عاشورا ثم بدل برمضان ويمكن جمع الصومين فالنسخ لا يفهم من البدل بل لا بد من آخر يدل على زوال
الصوم قولا كان او فعلا او تركا وسائر الحقوق بالزكوة اي نسخ سائر الحقوق بالزكوة فيشترط في
البدل المخالف وجود ما يدل على زوال الحكم الاول حتى يثبت النسخ ولا يكفي البدل المذكور لعدم التنافي
بين الحكمين لانا فرضنا عدم التناقض والتضاد بل مجرد المخالفة الغير الدالة على زوال الحكم فلا بد من ضم
ما يدل على زوال الاول البحث الخامس يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا في النهاية نسخ الشيء قبل فعله
ضربان الاول نسخه بعد انقضاء وقته ولا خلاف في جوازه ولان قبل الفعل يجوز ان يصير مفسدة في المستقبل
ومصلحة في الحال فيوم فعله في الحال ثم نهي عنه في الاستقبال ولا فرق بين المطيع والعاصي في حسن توجه الامر
والنهي معا اليهما فانه قد يحسن ان يامر بطيعه واذا كان يامره فاطاع فجاز النسخ اجماعا فكذا اذا
امره فعصى لان بالطاعة والمعصية لا يتغير حسن النسخ التابع لتغير المصالح في المستقبل وايضا قد بينا
ان الكفار يخاطبون بالشرايع فالنسخ قد يتناولهم وان عصوا بالشرك فاذا جاز ذلك فيهم جاز في غيرهم
الضرب الثاني نسخه قبل حضور وقته او انقضائه وقد اختلف الناس في ذلك فمنعه المعتزلة واصحاب ابي حنيفة
وابو بكر الصيرفي من الشافعية وذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى جوازه والحق الاول لوجوه الاول لو جاز ذلك
لزم ان يكون الشخص الواحد مامورا به منهيا عنه عن فعل واحد في وقت واحد على وجه واحد والتالي
فكذا المقدم لانه لو امر الله غدوة له بصلوة ركعتين عند الغروب ثم نهاه عنه عند الغروب فقد تعلق الامر
والنهي بشيء واحد من جهة واحدة ومكلف واحد حتى لو اختل شرط فيهما لم يكن محل النزاع ولان قوله صل عند
الغروب ركعتين موضوع للامر بالصلوة في ذلك الوقت لا غير لغة وشرعا وقوله لا تصل عند الغروب ركعتين
موضوع للنهي عنها لغة وشرعا فقد ورد الامر والنهي على شيء واحد في وقت واحد على وجه واحد اما الثاني اذا امر بالفعل
في وقت معين ثم نهي عنه فقد بان انه لم يرد ايقاعه ويكون قد امر بما لم يرده ولو جاز ذلك لم يبق لنا

ان وثوق باقوال الشارع الثالث انه لا ينبغي الا ان يكون القول الواحد على كلامه الذي هو صيغة
واحدة امرا ونهيا بشيء واحد في وقت واحد وهو حق والاخير بناء على مذهب الاشاعرة واستدل
المص هنا اولا بوقوع النسخ قبل الفعل بقوله فان الكافر والعاصي مخاطبان بالناسخ والمنسوخ فاذا
لم يعملا بالمنسوخ وجاء الناسخ فقد نسخ الحكم قبل الفعل وعلى هذا لم يكن اية المناجاة داخلة في النسخ
قبل الفعل لانه ما فعل كل من مكلف به ولو حمل النسخ قبل الفعل على نسخ تكليف لم يات به احد لاتم
الدليل المذكور وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته او قبل انقضاء وقته المعتزلة على النسخ كما نقلنا عن النهاية خلافا
للاشعرية واكثر الشافعية ويمكن تعميم الاشعرية ويستثنى منهم بعض اصحاب ابي حنيفة وابي بكر الصيرفي لنا ان من
الشيعة والمعتزلة انه لو جاز ذلك النسخ قبل حضور الوقت وانقضائه لزم البداء في النهاية البداء الظهور
بعد الخفاء تعالى بدا لنا سور القرية اذا ظهر بعد خفائه وهو جواز ظهور الخفاء فيما عزم عليه وهو على الله تعالى
ممتنع فانه لا يخفى عليه خافية وقد يطلق البداء على تغير الرأي كالندام وهو ايضا مناسب اذ شرط البداء
اربع اي تحقق البداء بالامور المذكورة فقط يتحقق الندامة او نظهر ما كان خافيا حين تحققها وهي اي
الاربعة اتحاد الفعل المامور به والمنهي عنه كما في صل ركعتين وقت الوجوب في اليوم كالوجوب او الندب
والوقت كالوجوب والمكلف كزيد المامور بصلوة ركعتين عند الغروب وجوبا والمنهي عنه فيه اي
الاربعة ثابتة هنا في الصورة المفروضة فلو نسخ قبل حضور الوقت او انقضائه والمصلحة في الاتيان بالفعل
كان التقصير في المكلف لانه ما قصر حيث لم ينقض وقت المصلحة فيكون فوت المصلحة من الله تعالى وذلك
للبداء وفيه نظر لانا لا نم ان فوت المصلحة لا يصح من الله تعالى وانه لا يلزم البداء اذ قد يكون المصلحة مختص التعبد
بمقتضى عدله فالفعل يسقط وايضا يحتمل ان يكون مصلحة التكليف توطين نفس العبد على المشقة وقد
ذكر المص ان المكلف بالفعل يجوز موته قبل الفعل والموت من الله تعالى فيلزم مثل البداء فيه كذا اقول وايضا
قد مر ان التكليف قد يكون بغير الفعل نعم قال المص في نهاية انه لا يجوز تكليف من يعلم موته قبل تمكنه من الفعل
وايضا يقول في بيان انه لا يجوز نسخ الحكم قبل حضور الوقت ولان الفعل المامور به والمنهي عنه بالنسبة الى ذلك الوقت
الذي امر به ونهى عنه ان كان حسنا استحال النهي عنه او قبيحا استحال الامر به اقول هذا انما يصح لو كان المامور به لازم

انه يكون في ذاته حسنا والمنهي عنه في ذاته قبيحا وذلك حق لجواز ان يكون الامر والنهي في بعض الصور لمحض التعبد
لا لخصوصية في ذات الفعل وايضا النسخ لا يستلزم النهي فاذا اذا كلفنا شخصا بالنكاح والنسل وكان معلوما ان
الشخص المذكور لغلبة شهوته لا يترك النكاح ويحصل الغرض فرفع التكليف لا ينافي منع اتحاد الفعل الذي
متعلق الامر والنهي فلا يلزم البداء لتناول النهي الذي تعلق بالفعل غير تناول الامر فان حاصل الفعل الذي
تعلق به الامر فرد والذي تعلق به النهي فرد آخر مثله لا عينه فلا يلزم البداء اللازم من اتحاد الفعل او يحمل
تغاير الفعل المامور والمنهي تناول الامر اعتقاد وجوبه ان غرض التكليف ان يعتقد المكلف بانه مامور بالفعل ثم ان
فيوطن نفسه على نفسه المشقة وليس الغرض الاتيان بالفعل كما اذا قال السيد لعبده اذهب غدا الى اهل
قرية كذا والمقصود توطين العبد نفسه على المشقة والسيد يعلم في عزمه الا ان رفع التكليف غدا عنه لا يقال
المماثلان اي المثلان يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والآخر مفسدة فيه اقول هذا دخل في السند
الاخص مثل ما ياتي بعده فان للمانع ان يقول المامور به ليس عين المنهي عنه والفعلان يجوز اختلافهما بينهما
كما في افراد السواد الواردة على محل واحد وايضا المثلان لا بد بينهما من امور مختلفة مميزة حتى لا يلزم
رفع الاثنينية فيتصور اختلاف المصلحة الا ترى ان تحصين فرج الانسان يكون وجود احدهما مصلحة ووجود
الآخر مفسدة والامر الاول اي السابق على النهي متناول لهما اي المثلين فكذا النهي فيكون المثلان مامورا
بهما ومنهيا عنهما ويلزم حينئذ ان يكون الامر يتعلق بهما مثاله لا على الابهام الا ان يدعي انه اراد احد
امثاله والنهي نهي عن جميع الامثال فيتواردان على واحد ولا امتناع التمييز بينهما اي لا يمكن للمكلف التمييز بين المثل
ومثل فيستحيل الامر اي تكليفه باحدهما اي احد المثلين والنهي عن الآخر لانه يؤدي الى التكليف بما لا يطاق اقول والوضع
هذا لا يلزم لان يتحقق النسخ بعد مضي الوقت ايضا لانه بالنهي عن المثل كما صرح المص الا ان يقال اتحاد
الوقت يوجب عدم التمييز وفيه انا لا نم ذلك ولك ان تقول بعد اتحاد فرد يمنع عن الاتحاد مطلقا ولكن
متميز بلا ريب اما تناول الامر الاعتقاد الموجب لتوطين العبد نفسه على المشقة فليس كذلك اي تناول
الامر باطل لان لفظ الامر في قولهم صل وقت الوجوب ركعتين لا يتناول الاعتقاد بل يتناول الفعل فقط
وفيه ان المراد انه يلزم اعتقاد المكلف بالتكليف وذلك يوجب توطين النفس لانه يدخل في مدلول اللفظ

لفظ الحكم مطابقة والسلم اختلاف الفعل المتعلق للامر والنهي فلا نزاع فان فرض النزاع كما في صلوة
اتحاد الفعل المتعلق للامر والنهي تغاير متعلق الامر والنهي اقول لهذا لا يثبت الدعوى وهو انه لا يجوز
نسخ الفعل قبل حضور وقته فاذا جوزنا ان يكون الفعل المامور به شيئا والمنهي عنه في النسخ شيئا آخر لا يلزم
المحذور وتحقيق النسخ اعلم ان الامر بصلوة ركعتين وقت الوجوب ووجوبا والنهي عنه يتواردان على
فعل واحد بديهة ودعوى الاختلاف باعتبار المثل عنا دفع والصحيح انه يجوز الامر للمصلحة والنسخ للمصلحة
كما في قضية توطين النفس في امر السيد للعبد احتجوا اي احتج المجوزون للنسخ قبل انقضاء وقت الفعل بان في
ابرهيم عليه السلم امر بالذبح بذبح اسمعيل عليه السلام ولم يفعل لم يذبح للفداء حيث فدي اسمعيل بذبح عظيم ولا
يمكن ان يقال بانقضاء وقت الفعل اذ يلزم ان يكون ابرهيم عليه السلم عاصيا وليس كذلك لانه معصوم
لكن في الجامع اذا اريد بعض وقت الفعل جزء الوقت الموسع والمضيق اما اذا اريد مضي وقت جميع الفعل
فلا يلزم العصيان في صورة الوقت الموسع كذا اقول ولان السيد قد يامر عبده بفعل بشرط ان لا ينهاه
فلو لم يصح النهي قبل انقضاء وقت الفعل لما صح الشرط المذكور ولاحتمال كون الامر والفعل مصلحة قبل الوقت
ثم يتغير مصلحة الامر خاصة اي دون الفعل فيسعر الامر بالنهي لا لقبح الفعل بل لارتفاع الوجوب لمصلحة كما في الامر
بالنكاح للنسل ثم الاتي في قول المص ولان السيد ولاحتمال البناء بدل اللام ليكون عطفا على قوله بان ابرهيم
لكن العبارة لاحتمال ان لا يكون الاحتجاج الثالث ممن ذهب بل اخترعه المصنفون من قبلهم
والجواب بالمنع من امر ابرهيم عليه السلم بالذبح بل بمقدمات الذبح والتوجيه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا
كما اشار المص بقوله تعالى قد صدقت الرؤيا لانه لو كان الامر بذبح لا بمقدماته لا يصدق الرؤيا مع عدم
وقوع الذبح نعم امر بمقدماته وهو مع ظن الامر به بلاء عظيم والفداء عن ظنه انه امر بالذبح اقول الحمل الظن
الكاذب على الانبياء عليهم السلام لا يليق بالمص وامثاله ممن يقول بتنزيه الانبياء عما لا يليق وكيف
ولو جوز ذلك يلزم تجويز الاجتهاد على الانبياء عليهم السلم والغلط في الاجتهاد ايضا اي غلطا يكون
اعظم من الوزر على قتل معصوم بتعبير غلط للرؤيا وتعل المص اورد سند المنع على مذهب اهل السنة فان
فان السند يجوز ان يكون مذهبا ضعيفا والحق في ذلك ان اعداد ابرهيم عليه السلم بالذبح حتى تظهر لنا

انقياده للحكم فلما ظهر رفع الامر وتصديق الرؤيا باعتبار اطاعة الامر والقيام باتيان مقدماته شبه ابراهيم
بالوفى لكن كان في اطاعته بحض وان لم يأت بالفعل حتى انك فعلت ما امرت وانما قلنا ان الحق
ذلك لان ابراهيم عليه السلام اذا اطاع الله في مقدمات الذبح لا يكون انقياده كليا ولا يكون الا ارادة
الانقياد وذلك لا يليق بالانبياء عليهم السلام فان اللائق ان يكون مأمورا بذبح مطيعا منقادا لما اراده
الله وهذا شانه سلمنا لكن ورد انه ذبح لكن الله تعالى توصل بالتحلي ويروى انه خلق صفيحة كالنحاس
او حديد على المذبح في الشرح العضدي وهذا الايح اما اولا فلانه خلاف العادة لم ينقل نقلا معتبرا واما
ثانيا فلانه لو كان كذلك لما احتيج الى الفداء ولو منع الذبح بالصفيحة لزم الامر بالتكليف بالمحال والمعتزلة لا
يجوزونه واقول فيه بحث لان خلاف العادة لا يضر في المقام والاحتمال كاف وهو جائز كما سال
في الجنة للفداء وضعف الرواية لا ينافي سندية المنع والاحتياج الى الفداء لترك الاقدام بالذبح المطلوب الفداء
وايضا منع الصفيحة لو كان دائما يكون التكليف بالمحال السيد انما يحسن هذا الاشتراط المذكور لجواز البداء
عليه بخلافه تعالى فلا قياس الغائب بالشاهد حسن الامر تابع لحسن الفعل فلا يصح ما قال ان حسن الفعل بحاله لكن زال
حسن الامر وفيه ما مر وكيف لا وقد قرر في كلام المص في تكليف المكره ان التكليف قد يحسن لمصلحة في نفس الامر
لا في المأمور به لا الى ما مر وح لا يصح هذا الكلام كذا اقول البحث السادس يجوز نسخ الشيء لا الى بدل
خلافا لقوم كما نسخ تقديم الصدقة على المناجاة فانه لا بدل لها وفيه ان الاباحة الاصلية حكم شرعي وان احل البدل
بالتكليف كما في الشرح العضدي قد اختلف في جواز نسخ تكليف بغير تكليف لا الى بدل عنه فجوزه الجمهور
وقوم منعه فنقول قد تقرر ان النهي المتعلق بالوجوب يفيد الاباحة وكذا الامر المتعلق بالفعل المنهي يكون للاباحة
فهذا البحث قليل الجدوى اذ الاباحة ليس تكليفا كما يلزم نسخ الشيء الى غير بدل هو التكليف او قيل ان الاباحة
تكليف لا يكون لا الى بدل وقوله نات بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبهم استدل الخ قال بعدم جواز
النسخ لا الى بدل بهذه الاية ورد المص بان الخير او المثل يمكن ان يكون نفس عدم التكليف فلا يلزم التكليف
كذا وبهذا اشار بقوله لجواز ان يكون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه اي نفس رفع الحكم خير من الحكم اقول
فيه بحث لان الرفع مأخوذ من معنى النسخ والاية تدل على اتيان شيء بعد الرفع فلا يكون الرفع هو الخير بالاتيان

في كلام المص ان الماتي به مترتب على النسخ موافقا لما قلنا وان المراد بخير منها اللفظ اذ هو المنسوخ
هنا ويجوز النسخ اقول الكتاب ينسخ بالسنة ولا يناسب ان يأتي السنة خير من الكتاب بحسب اللفظ
والمص قال في النهاية في هذا الجواب نظر لان النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على المعنى الشرعي دون اللغوي
هذا كلام النهاية وفيه ان النسخ كما يأتي على ابطال الحكم يطلق على ابطال اللفظ فانه قسموا المنسوخ الى المنسوخ اللفظ
فقط ومنسوخ الحكم فقط والمنسوخ منهما الا ان يقال انه مجاز او لما فرغ الاشتراك فيحمل القرآن على اللغة ليشمل نسخ
الحكم واللفظ وفيه ان يرجع الاشكال اذ الاية تقتضي ان يكون لكل منسوخ بدل ويجوز نسخ الشيء الى اثقل منه خلافا
لبعض اهل الظاهر كما في الصوم في شهر رمضان الناسخ للتخيير بينه وبين صوم رمضان وبين الفدية اذ كان التكليف
باحد الامرين من الفدية وصيام شهر رمضان ثم نسخ وتقرر الصوم ولا ريب ان الصوم اثقل من التخيير و
الحبس الذي كان اولا حدا للزنا بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت منسوخ بالجلد
مع الحد بالرجم في الشيخ والشيخة اذا كانا محصنين فيكون نسخ قوله فامسكوهن الاية بقوله فاجلدوا
مع الرجم فانه كان اولا حبسا ثم صار رجما مع الجلد فيكون اشق وفي هذا النوع وان كان فيه نسخ البعض الا انه
لا يثبت الا شقيه وصوم عاشوراء برمضان فانه كان اولا الصوم الواجب عاشوراء ثم نسخ بصوم
صوم رمضان ولا شك ان ثلثين اثقل من العشرة قالوا قال في انكر النسخ لا الى الاثقل مستندا لا بقوله
١٨٤ ل نات بخير منها والخير لا يجوز ان يكون اثقل بل الخير اخف فلا يجوز النسخ بالاثقل وجوابه المنكر اولا استدلالا
ان المراد بالخير اكثر ثوابا فيصح ان يكون اثقل بل لان افضل الاعمال احمزها اي اشقها اقول في قوله تعالى
مثلها في الثواب فيلزم ان لا يكون النسخ الا باباحة وايضا قد ورد ان المراد بالخير عدم الوجوب مثلا واعلم ان
المراد بالنسخ معناه اللغوي فلا يصح الاستدلال الا انه اجيب هنا لطريق المنع المذكور هو السند لكن الاولى حمل
ن القرآن بما يليق ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم اطلاق النسخ على نسخ التلاوة على قول المص يلزم ان الكل
بحسب اللغة كما يكون هذا البحث والخلاف في تحت النسخ الا بحسب اللفظ ويمكن ان يقال ان نسخ التلاوة باعتبار
ان التلاوة كانت واجبا او مندوبا ثم رفعت التلاوة بالحرمة او الاباحة فيكون البحث واقعا في محله وبالعكس
اي نسخ الحكم دون التلاوة لانهما عبادتان لا يلزم من نسخ احدهما الاخرى ان التلاوة عبادة واتباع الحكم عبادة اخرى فلا يلزم

اللغوي فيجوز نسخ التلاوة مع رفع الحكم وبالعكس وقد وجد نسخ الحكم دون التلاوة في الاعتداد بالحول ونسخ
التلاوة دون الحكم في رجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والنسخ برفع التلاوة والحكم
قالت عائشة كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس فالعشر مرفوع الحكم والتلاوة والخمس
مرفوع التلاوة ويجوز نسخ المقيد بالتأبيد لانه كالعموم قال في المحصول المسئلة الحادية عشر اذا قال الله تعالى افعلوا
هذا الفعل ابدا يجوز نسخه خلافا لقوم لنا وجهان الاول ان لفظ التأبيد في تناوله جميع الازمان المستقبلة كلفظ
العموم في تناوله لجميع الاعيان فاذا جاز التخصيص جاز الاخر والجامع هو الحكم الداعية الى اجراء التخصيص
الثاني ان شرط النسخ ان يرد على ما امر به على سبيل الدوام والتأبيد لا يدل الا على الدوام فكان التأبيد شرطا
لامكان النسخ وشرط الشيء لا ينافيه احتج المخالف بامرين الاول ان قوله افعلوا ابدا قائم مقام افعلوا في
هذا الوقت وفي ذلك الوقت الى ان يذكر الاوقات كلها ولو ذكر على هذا الوجه لم يجز النسخ فكذا اذا ذكر
بلفظ التأبيد الثاني لو جاز النسخ في صورة التأبيد امتنع علمنا بدوام التكاليف والجواب عن الاول
ان ذلك يمنع عن النسخ كله لان المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد الدوام اما بصريحه واما بمعناه ثم انه منتقض
بانه جاء الناس الا زيدا ولا يجوز جاءني زيد وعمرو الا زيد وعن الثاني ان لفظ التأبيد يفيد ظن الاستمرار
لكن القطع لا يحصل الا بالتواتر هذه عبارة المحصول اقول لفظ التأبيد ان كان بمعناه الحقيقي يلزم
الكذب الا ان يقال اذا اجوزنا الحكم بالتأبيد كما روي عن موسى عليه السلام قال تمسكوا بالسبت ابدا
فيصح الاخبار في المسئلة المستنبطة عن الحكم بان التمسك بالسبت واجب ابدا الكل ان ثبت لوجب اخبارا
فهو سؤال نسخ الاحكام يلزم عليه نسخ الاخبار والحق ان الحكم بدوام الخبر ثم ابطاله يستلزم عدم مطابقة
النسبة وهو كذب وانقلاب الحقيقة وهذا يدل على ان النسخ ليس على ابطال بل انتهاء في جميع الصور او معنى
لكن المط الاول اذ يلزم في الابطال في البعض ما يلزم في الكل ثم ان الابد يحتمل ان يكون حقيقة
معناه والابد التكليف في غير دار التكليف لا ابد له لا بد وان يحمل على دوام دار التكليف هو مجاز
فيحمل على الكثرة او وقاته وايضا النسخ رفع طلب التكليف ثم ان دعوى القائلين بالنسخ في صورة بقاء المحل هذا
الوقت وذلك الوقت الى اخر الاوقات لا يقولون بعدم تحقق النسخ محل نظر اذ النسخ كما يجري في الكليات يجري

يجري في الاشخاص سواء كان زمانا او غيره في الشرح العضدي الحكم المقيد بالتأبيد ان كان التأبيد قيدا في الفعل
مثل ان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وان كان التأبيد قيد الوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب
واستمراره فان كان نصا مثل ان يقول الصوم واجب مستمر ابدا لم يقبل خلافه وان لم يكن نصا قبل احتمل
على المجاز لنا انه لا يزيد في دلالته على شمول الازمان على دلالة قوله صم غدا على صوم غد وقد قدمنا انه
قابل للنسخ فاذا جاز ذلك مع قيد الخصوصية فيما يتناوله فهذا مع عدم ظهوره واحتماله ان لا يتناول اولى بالجواز
قالوا التأبيد معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان تناقضا فلم يجز على الله والجواب لا نم التناقض اذ لا منافاة
بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف وذلك كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد
الوجوب في ذلك الزمان كما اذا قال صم غدا ثم نسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم في غد ثم يموت قبل غد
١٨٤ فلا يكون في غد تكليفا انتهى كلام الشرح العضدي واقول فعلى هذا الحمل قول المص على الفعل المقيد بالتأبيد فان
الا دل بنفيه لا الى التأبيد ثم على هذا اندفع بعض ما ورد فانه انما يصح او احسن النسخ بيانا لانتهاء الحكم ولكن يأبى عنه
كلام المحصول والمص ولان شرط النسخ دوام اذ كل نسخ يكون رفعا للتأبيد ولا تعاند بين الشيء وشرطه فاذا كان
النسخ لا يكون الا مع الدوام فلا يحصل النسخ الا برفع التأبيد وفيه بحث لان النسخ لا يقتضي رفع التأبيد الذي هو دوام الحكم
بمعنى عدم انقطاعه قطعا بل اذا قيل ان النسخ رفع الظن بالدوام فلا يحتاج الى اشتراط التأبيد وهو ظن والخبر
ان اتسق تغيير مخبره اي المحكي عنه وهو النسبة الواقعة في نفس الامر كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز نسخه مثل عمر نوح الف
ثم بين مراده الف سنة الا خمسين عاما في المحصول الخبر اما ان يكون خبرا عما لا يجوز تغيره كقولنا العالم محدث فذلك لا يتطرق
اليه النسخ او عما يجوز تغييره وهو اما ان يكون ماضيا او مستقبلا والمستقبل اما ان يكون وعدا او وعيدا او خبرا عن
حكم كالخبر عن وجوب الحج ويجوز النسخ في الكل وقال ابو علي وابو هاشم لا يجوز النسخ في شيء منه وهو قول اكثر المتقدمين
لنا ان الخبر اذا كان عن امر ماض كقوله عمرت نوحا الف سنة جاز ان يبين من بعد انه الف سنة الا خمسين عاما وان
كان خبرا عن مستقبل او كان وعدا او وعيدا كقوله لاعذبن الزاني ابدا فيجوز ان يبين من بعد انه اراد الف سنة
وان كان خبرا عن حكم الفعل في المستقبل فان الخبر كالامر في تناوله للاوقات المستقبلة فيصح اطلاق الكل
مع ان المراد البعض ما تناوله بموضوعه فثبت ان حكم النسخ في الخبر كهو في الامر احتج الخ قال ان النسخ في الخبر

متصور بوجهين الاول ان دخول النسخ في الخبر يوهم انه كان كذبا الثاني لو جاز نسخ الخبر لجاز ان يأتي اهلك الله عادا
ثم قال ما اهلك الله عادا والجواب عن الاول ان دخول النسخ على الامر يوهم البداء ايضا فان قالوا لا يوهم
البداء لان النهي انما دل على ان الامر لم يتناول ذلك الوقت قلنا في الخبر ايضا لا يوهم الكذب لان الناسخ
يدل على ان الخبر ما تناول تلك الصورة الثاني ان امثاله لم لا يتصور تكررا قولهم ما اهلك الله عادا ان يكون
رفع تلك المدة فيلزم الكذب وان اراد ما اهلك كلهم بل بعضهم يكون تخصيصا بالاشخاص لا بالازمان فلا
يكون نسخا اقول ان كان النسخ رفع الحكم الثابت كما اختاره المص ويكون المرفوع بعض التعقيبة لا يتصور
النسخ في الخبر والا يلزم الكذب في الكتاب والسنة وهو قبيح لان الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع وان
جعلنا المرفوع ظن المكلف يلزم كذب الرسول كما قررنا ثم ان جعلنا النسخ بيانا يصح ان يبين المراد بالحكم
الاول كما في عرفت في حال العام فانه يصح بيان المراد بمنفصل متراخ واقول فيه بحث لان المراد بالحكم
على ما صرح به في الشرح العضدي ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا وهو الوجوب والندب وامثالهما فالوعد
والوعيد والاخبار الماضية كلها خارجة عن الحكم فلا يكون نسخا والكذب غير لازم لان الناسخ دل على صورة
نسخ الخبر على ان المراد البعض من الخبر فلا كذب كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض فلا يلزم
الكذب في نسخ الخبر كما لا يلزم في النهي الرافع لحكم الامر البداء او امتنع مثل اهلك الله عادا ولم يهلكهم لاتحاد الخبر
عنه اي امتنع النسخ في الخبر عن اهلاك عاد ثم بين عدم اهلاكهم لان الاهلاك لا يتصور الا مرة واحدة فيلزم الكذب
كما مر اقول قد شرط المص في النسخ ان يكون رفع الحكم وح لا يتصور النسخ في اهلاك عاد وامثاله وايضا اذا جعلنا
النسخ بيان المراد من الالفاظ لا يكون النسخ مبطلا كما يفهم من كلام المص في تفسير قوله تعالى لا يأتيه الباطل الاية وايضا
يبطل قولهم ان النسخ للمنسوخ كنقيضه الفرق بين قوله الا خمسين عاما وبين سائر الاستثناءات ليس الا التاخر وظ
ان الاستثناء ليس بضد للمستثنى منه ويجوز نسخ تكليف الاخبار عن الشيء لما بين ان نسخ الخبر يجوز في بعض الصور
اراد ان يبين ان نسخ الاخبار يتصور في كل صورة فقال لكن لا استبعاد في ان يزيل الله عنا التكليف بالاخبار
عن الشيء حتى الخبر عن التوحيد كما نسخ الخبر عن تلاوة القرآن كالنواسخ فلذلك صنعنا عن الاخبار بوجوب مع فوائده
ونظائره وانت تعلم ان التكليف من جملة الاحكام فلما جوز النسخ في الاحكام جاز فيه وصدق الخبر لا يمنع

١٨٥

عن زوال التعبد به كما اذا اشتمل الخبر الصادق على مفسدة وضرر هذا دفع لما توهم ان الخبر الصادق لو نسخ انقلب كذبا
وذلك بان صدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا كان الخبر مشتملا على مفسدة يتحقق زوالها في المستقبل ولا يجوز
نسخه بالاخبار بنقيضه مع امتناع تغيره اي لا يجوز نسخ الاخبار عما لا يتغير ويمتنع التغير عليه كحدوث العالم ان
يكلفنا الله بالاخبار عن قدمه اختار المص انه لا يجوز من الله التكليف بالكذب وذهب الاشاعرة
الى الجواز اقول المص يذهب الى ان التقية واجبة في محل الضرر والمكلف هو الله فيصح تكليف الكذب وايضا
الكذب المنجي للنبي واجب والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير اي لمصلحة لا ينفك عن الوجوب والعلم كالمعلوم
اي معرفة الله تعالى فان مصلحته يستحيل ان تتغير لا يجوز نسخه لان النسخ انما هو تابع للمصلحة ويجوز النسخ في غيره اي في غير الصورة
المذكورة من العلوم اذا اشتمل على وجه قبيح جواز النسخ لا يتوقف على وجه القبح فاذا كان واجبا حسنا وزال
الحسن يصح النسخ كذا اقول البحث السابع يجوز نسخ الكتاب بمثله اي الكتاب كالعدة فانها كانت حولا
بالكتاب ثم بالكتاب صارت اربعة اشهر وعشرا وكذا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة لانهما قطعيان
تعارضا ولا يجوز العمل بهما ولا اهمالهما لامتناع ابطال الدليلين والعمل بالمتقدم في صورة لا يمكن
العمل والا بهذا الدليل يرد مسلك التخصيص فيتعين المتاخر وهو نسخ الكتاب فيتعين المتاخر وهو نسخ
الكتاب بالسنة احتج الشافعي بوجوه الاول بقوله تعالى نأت بخير منها والاستدلال بالاية من حيث ان الله تعالى اسند الاتيان
الذي هو الآتي بالناسخ اليه فدل على انه هو المتفرد بالاتيان بذلك الخير وهو القرآن والذي هو كلام الله دون السنة
التي يأتي بها الرسول صلى الله عليه وآله ومن حيث انه وصفه بالخيرية والمساواة فانه يدل على ان الآتي به خير من الآية
والسنة لا يكون خيرا من الآية ومن حيث ان الذي يأتي بخير منها هو المختص بالقدرة على انزاله وهذا هو القرآن دون
دون غيره وانما يحصل الخير والمثلية في القرآن والبعض لما ذكرنا والوجه الثاني هو ما اشار بقوله لتبين للناس
ما نزل اليهم فوصفه الله تعالى كلام النبي بانه مبين للقرآن فقط والناسخ ليس بمبين فلا يكون كلام النبي ناسخا والوجه
الثالث قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل على ان القرآن لا ينسخه السنة والوجه
الرابع ان نسخ غير الله تعالى يوجب التهمة والنفرة والجواب ان الآتي به لا يلزم ان يكون ناسخا لان النسخ رفع والرفع
مقدم على الآتي به فلا يلزم ان يكون الآتي به ناسخا خصوصا وقد رتب على النسخ حيث قال الله تعالى ما ننسخ من آية

او ننسها نأت بخير منها فان الاتيان مترتب على النسخ هذا جواب عن الوجه الاول ويمكن الجواب بوجه آخر
وهو ان الاية ليست دليلا على النسخ لما مر واما الجواب عن الدليل الثالث هو قوله والنسخ هو البيان فلا ينافي
كون النبي صلى الله عليه وآله مبينا ان يكون قوله ناسخا وانما قلنا ان النسخ بيان لانه اي النسخ تخصيص بالازمان
كما ان التخصيص تخصيص الحكم بالاعيان فهو اي النسخ بيان مدة العبادة مثلا او يجوز النسخ في غير العبادة ثم انه قد ان
النسخ لا يخص في بيان مدة العبادة كما اذا نسخ العدد مثلا او المراد بالبيان في وصف النبي صلى الله عليه وآله التبليغ
الاعم من النسخ وغيره وهو اي حمل البيان على التبليغ اولى من حمله على مجرد البيان لاقتضائه العموم الذي هو محل
المدح بخلاف ما قصدوه اي على البيان لاختصاصه بالمجمل وفيه ان هذا انما يصح اذا حمل البيان على ما يقابل الاجمال
لكن البيان هو الاظهار سواء كان نسخا او غيره وانكار التبديل منه صلى الله عليه وآله المستفاد من قوله تعالى ما كان لي
ان ابدله الاية يدل على انه يوحى من الله تعالى قرآن او سنة اقول لا دخل لهذه الاية في المبحث لان المنافقين كانوا
يريدون تبديل القرآن بغيره من تلقاء نفسه فدفع ذلك بالاية ولا دخل للنسخ والجواب عن الدليل الرابع ان التهمة و
النفرة تندفع بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اما نسخه بخبر الواحد فلا لاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع
حكم الكتاب اي لا ينسخ الكتاب بخبر الواحد لاجماع الصحابة احتج الظاهريون بقياس النسخ على التخصيص
كما يجوز التخصيص بخبر الواحد كذا يجوز النسخ به ولانه اي خبر الواحد دليل عارض المتواتر وهو متاخر ذكر لفظ
المتواتر مضر في الدليل وكأنه يعلم المجيب وجه الجواب لوقوعه وخبر الواحد في تحريم اكل كل ذي ناب كما روي ان
النبي صلى الله عليه وآله نهى عن اكل ذي ناب من السباع الناسخ لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا
ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به وكذا قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم بما نسخ المراة على عمتها وعلى خالتها فانه لا تنكح المراة الا باذنهما واهل قبا موضع بجنب المدينة المشرفة
قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم والجواب عن الدليل الاول ان الاجماع فرق
بين التخصيص والنسخ حيث جوز التخصيص بخبر الواحد ولم يجز النسخ به اعلم ان النسخ ان كان بيانا وجوز التخصيص بخبر
الواحد المنفصل المتراخي عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فيكون نسخا والجواب عن الدليل الثاني ان القرآن
متواتر والخبر الواحد لا يعارضه واليه اشار بقوله والمتواتر مقطوع في متنه بخلاف الخبر الواحد فلا مساواة فلا يعارض

١٨٦

اقول المعارضة انما يحتاج اليه في النسخ المتحقق معنى الرفع والخبر الواحد لما كان مخصصا كان رافعا والتاخير لا يحتاج
اليه في المعارضة وقد حرر في كلام المص انه يمكن ان آي الكتاب متنه متواتر ويحتمل ان يكون معناه ظنيا والخبر الواحد
متنه ظني ويمكن ان معناه نصا فيحصل المساواة والمعارضة والجواب عن الدليل الثالث ان قوله قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما لا يقتضي نفي الوجدان فيما بعد اي لا يلزم من نفي الحال نفي الاستقبال والى هذا اشار المص بقوله ونفي
الوجدان فيما اوحي اليه الى تلك الغاية اي وقت اخباره لا يدل على العدم فيما بعد فيما اوحي اليه في المستقبل فلا
يكون النهي الوارد بعده نسخا كذا في المحصول والجواب عن الدليل الرابع ان تحريم نكاح العمة والخالة مخصص لا ناسخ
وقد سبق ان التخصيص بخبر الواحد جائز واهل قبا جاز ان يكونوا قد سمعوا الصياح في المسجد لقربهم منه اي من
مسجد الرسول حيث ارتفعت الاصوات بحضرة الرسول صلى الله عليه وآله ان القبلة استدارت وايضا
يمكن ان يكون الرسول صلى الله عليه وآله اخبرهم قبل ذلك بان القبلة تتغير فلما سمعوا الخبر المحفوف بالقرينة
القاطعة حصل لهم اليقين اقول اذا اخبرهم الرسول صلى الله عليه وآله لا يكون نسخا وايضا النسخ هو رفع
الحكم وانما حصل بقول النبي صلى الله عليه وآله لا بالخبر الواحد وايضا لا بد من تخصيص الخبر الواحد الذي لا ينسخ
الكتاب بما لا يكون محفوفا بالقرائن ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال الى الكعبة المستفاد من
الكتاب ناسخ للتوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة اقول قد وان التوجه الى بيت المقدس ثابت بقوله تعالى سيقول
السفهاء الاية في المحصول لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التوجه الى بيت المقدس وقع بالكتاب ثم نسخ
تلاوته كما نسخ حكمه فانه لا دليل يمنع هذا التجويز سلمنا ان التوجه الى بيت المقدس وقع بالسنة لم لا يجوز
ان نسخه ايضا حصل بالسنة وليس من حيث ثبت التوجه الى الكعبة بالكتاب يوجب ان يكون التحويل
عن بيت المقدس بالكتاب لان الظاهر انه حول عن بيت المقدس ثم امر بالتوجه الى الكعبة ولهذا كان يتقلب
وجهه في السماء لا يوجه سوى انه حول عن الجهة التي كانت يتوجه ويتنظر ما يؤمر به من بعد فامر بالتوجه الى الكعبة
فان لم يكن ذلك هو الظ فهو مجوز وهذا كاف في المنع من الاستدلال اقول هذا الاحتمال جائز في جميع ما نسخ
من القرآن بان يقال نسخ بالسنة او يقال في السنة المنسوخة بالسنة انها نسخت اولا باية منسوخة تلاوتها ثانيا
تعلم ان هذا بعيد والاصل عدمه وقوله تعالى فالآن باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة الثابت بالسنة

القرآن لان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة للصائمين بالسنة وصوم رمضان ناسخ لصوم عاشورا
الثابت بالسنة واقول صوم رمضان لا يدل على وجوب صوم عاشورا فلا يكون ناسخا فلا بد من القول بان
صوم رمضان نسخ صوم العاشر من المحرم على ما قيل ان المراد بالعاشورا عاشر المحرم وقيل التاسع منه من الشرح
العضدي انه هو الايام العشرة كما ذكرنا سابقا وصلوة الخوف ناسخة لتاخيرها اي ناسخة لجواز تاخير الصلوة حتى
ينقضي القتال الواجب بالقرآن اقول اباحة تاخير الصلوة نسخت بالقرآن فان جعلنا الاباحة حكما شرعيا يصح
والا بطل الشرط المذكور في النسخ من كون المنسوخ حكما شرعيا ويمكن ان يقال ان عرض زمان وجوب الصلوة كانت
لا انقضاء القتال ثم نسخ توسعة الوجوب لكن الظاهر انه كان جوازا في اثناء القتال ثم نسخ بالوجوب اداء في
الوقت احتج الشافعي على انه لا يجوز ان يكون القرآن ناسخا للسنة لان الناسخ بيان للمنسوخ فيكون القرآن بيانا لها
مع ان السنة بيان للقرآن والا نهدم اشار المصنف رحمه الله بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل منهما
بيانا للآخر وهذا آخر وتقابل ان يقول لم لا يجوز ان يكون كل من القرآن والسنة بيانا للآخر من وجه وفيه انه ليس هو الواقع
والجواب انه قوله لتبين للناس الآية لا تدل على حصر كلامه اي كلام النبي صلى الله عليه وآله في البيان اذ كثيرا ما يكون الحديث
في غير بيان القرآن اقول لو صح استدلال الشافعي بان كلام النبي منحصر في البيان يلزم ان لا يكون السنة ناسخا للسنة
والجواب ما تقدم ايضا من ان البيان شامل لمطلق التبليغ كما مر ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها من المتواتر
لما مر انها قطعيان لا يمكن اجتماعهما ولا العمل بهما ولا يجوز العمل بالاول فتعين الثاني لكن هذا انما يتصور في
المتواترين اذا كانا في مرتبة واحدة متنا ودلالة او يكون الثاني اقوى والآحاد بمثلها لقوله عليه السلم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها هذا مثال للآحاد فان النهي كان ثابتا بالآحاد ونسخ بمثله ويجوز نسخ خبر
الواحد بالمتواتر شرعا وعقلا لان المتواتر اقوى وبالعكس اي نسخ المتواتر بالآحاد عقلا لا شرعا فانه محتمل غير
واقع للاجماع ان قلت نسخ الآحاد بالمتواتر ايضا غير معلوم الوقوع فهو ايضا احتمال عقلي قلت هب انه كذلك
لكن نسخ المتواتر بالآحاد باطل بالاجماع بخلاف العكس فانه بطلانه غير معلوم فجميع الاحتمالات تسعة لان الناسخ
اما كتاب او سنة متواترة او آحاد وكذا المنسوخ والحاصل من ضرب الثلثة في الثلثة تسعة والاثنان باطلان
وهو نسخ خبر الواحد للكتاب وللسنة المتواترة والباقي واقع على زعم المبحث الآخر الاجماع لا ينسخ على سبيل الشياد

محتمل ذا

١٨٧

ابدا والمنقول اي ليس بمنسوخ لان دلالته متوقفة على وفات الرسول صلى الله عليه وآله لان الاجماع انما ينعقد بعد
رحلته صلى الله عليه وآله لانه ما دام حيوته صلى الله عليه وآله لا يكون للكلام غيره اعتبار فلو نسخ لكان نسخه اما بالكتاب
او السنة او الاجماع او القياس فلا يصح الاجماع بالكتاب ولا بالسنة لانهما سابقان عليه والسابق لا
يكون ناسخا للاحق بل ان وقع اجماع مخالف للكتاب او السنة السابقين عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافهما
خطاء والخطاء لا يكون اجماعا ولا ينسخ الاجماع بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل حتى يكون
الاول المخالف للحق خطاء فلا يكون اجماعا او لا عنه اي لا يكون الثاني عن الدليل الحق بل عن الدليل
الباطل او مثله فيكون الاجماع الثاني خطاء اقول قد تقرر ان الخبر قد يكون منسوخا وناسخا كما
اذا قيل عمر نوح عليه السلم الف سنة ثم قيل بعد مدة الا خمسين عاما ويتصور مثل ذلك في الاجماع
بان اجمع اولا على ان عمر نوح الف سنة ثم الاجماع بانه ناقص عنه خمسون عاما ان قلت الاجماع
ليس بلفظ حتى يتعين المراد بل هو امر معقول متعلق بقضية معقولة بخلاف الخبر فانه يمكن ان يؤدي
بلفظ اولا ثم تبين ان المراد بعد مدة بالناسخ قلت الخبر وان كان يطلق على اللفظ لكن النسخ متعلق
بمعناه بل بمدلول يتعلق الاجماع ايضا خبر فاذا جاز نسخ خبر بخبر فكذا يجوز نسخ متعلق الاجماع لكن ليس
المراد بنسخ الاجماع الا نسخ المجمع عليه الذي هو خبر والآية فالاجماع منهوم لا يتصور نسخه اقول المجمع عليه ان كان
يجب المعنى بطول عمر نوح الف سنة من غير نقصان ثم نسخ بقوله الا خمسين عاما فيكون الاول كذبا
او الثاني وان قلنا ان المراد بالاول كان الف سنة الا خمسين عاما لكن كان المراد مخفيا حتى بين الاستثناء
في يكون اللفظ مستعملا في خلاف الظاهر لكن تأخر القرينة وهذا لا يسمى نسخا وبهذا الدليل يبطل النسخ
في الخبر ايضا الا في صورة يخبر باره حكم ثم يخبر انه واجب ثم يخبر آخر عند انه ناسخ للحكم الاول و
الخبر وفيه ان الخبر كان خبرا عن الوجوب في الجملة وهو صادق وله زيادة تحقق يظهر بعد العلم بها
جليه الحال وكذا لا ينسخ به اي كما ان الاجماع ليس بناسخ للاجماع فكذلك ليس بناسخ للسنة والكتاب
مثلا اذ الاجماع ايضا انما يحصل بعده النبي صلى الله عليه وآله فلا يبطل حكما كان حقا بعد اكمال الدين
قال المصنف لان اي الاجماع ان نسخ نصا من الكتاب والسنة كان خطاء او اجماعا على خطاء احدهما

على انا منعنا قوله لا يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ان جوزنا نسخ الخبر بالخبر وكيف لا والاجماع قد يكون مجملا
ثم تبين انتهاؤه باجماع آخر فيتحقق الآخر بنسخ الاجماع بالاجماع كما اشرنا والجواب ان الاجماع التنقص منكا
للدليل المذكور يلزم ابطال النسخ لان كل مورد يتحقق فيه النسخ ولو كان منسوخا يمكن ان يجيء فيه الاجماع
ففي كل صورة يتحقق النسخ يمكن ان يتحقق الاجماع فلا يلزم بطلان النسخ قلت الاجماع لا يتحقق بحسب
نفس الامر الا في الاعمال التي يعمل بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لهذا يقولون لا ينسخ الاجماع
وفيه تأمل والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ للتخيير العامي في الاخذ باي القولين شاء وان
زال التخيير بعد الاتفاق هذا جواب سوال تقريره ان اهل الحل والعقد من الامة اذا اختلفوا على قولين
يجوز للعامي تقليد احدهما والعمل باحد القولين بالاجماع ثم اذا اتفق الكل او مات المخالف ينقطع
التخيير ويجب على العامي العمل بقول واحد سواء كان هو القول الذي عمل به اولا فيكون الاجماع ناسخا
للتخيير المجمع عليه وخلاصة الجواب ان التخيير انما زال بزوال الشرط لا بالنسخ فان التخيير كان مشروطا بالا
فلما زال الشرط زال التخيير واشار المصنف بقوله بل بمعنى لزوال الشرط الاول اقول الجواب
ان الاجماعين كلاهما ما زال الاول ما كان فان الاجماع الاول هو ان مع الاختلاف يجوز
للعامي الاخذ باي القولين شاء وهذا الاجماع باق مع تحقق الاجماع الثاني غاية الامر ان فرد العنوان
كان في اختلاف الاجماع الاول مرتفع بعد الاجماع الثاني عنه كما في صورة كان بكر كافرا وحكم ان لا يدخل المسجد
الحرام ثم اسلم وجوز ان يدخل المسجد الحرام ليس هنا تغير الحكم انما هو تغير فرد العنوان وقوله اذا فرضنا
موت احدى الطائفتين المتخالفتين فيتحد وموت احدهما لا يصح الاخذ بقول الميت من غير نظر الى
الاجماع الثاني فعلم ان رفع الحكم ليس للاجماع الثاني فلا يجوز الاجماع الثاني ناسخا ثم بعض شرائط النسخ
صادق على الاجماع الثاني نظرا الى الاول كما لا يخفى والقياس لا يكون ناسخا للاجماع ولا للكتاب
والسنة والقياس ولا منسوخا باحد الامور المذكورة لانه ليس حجة عندنا لان الثابت بالحجة يكون منسوخا
بحجة اقوى فاذا لم يكن القياس حجة لا يثبت به حكم فلا ينسخ حكم ثابت بالقياس اذ ليس بموجود ولا يكون القياس
ناسخا اذ ليس بحجة واما نسخ الفحوى دون الاصل فمنع اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالته فقد يكون دلالته

بها

١٨٨

ودلالته بالمنطوق ناسخا وبالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا
من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به او لا والمفهوم بخلافه وهو ما دل لا في محل النطق بان يكون حكما لغير
المذكور وحالا من احواله ثم ان المنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة
او بالتضمن وغير الصريح ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام واما المفهوم فينقسم الى
مفهوم موافقة والى مفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا او اثباتا او لا الاول
مفهوم الموافقة وهو ان المسكوت عنه موافقا في الحكم للمذكور وهذا يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كقوله تعالى
ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فعلم من حال التأفيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق
مع الاتفاق في الحكم وهو اثبات الحرمة فيهما واما المخالف للحكم للمذكور وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب قول المصنف نسخ الفحوى اي مفهوم الموافقة اعني الضرب
دون الاصل اي التأفيف ممتنع والا انتقض الغرض وهو الدلالة على ثبوت الحكم او انتفاؤه على الاولوية
كيف لا واذا حرم علينا التأفيف لاعظام الوالدين مع اباحة ضربهما يكون نقضا للغرض الذي
هو اعظامهما في الشرح العضدي الفحوى مفهوم الموافقة للاصل بالمفهوم ونسخهما معا جائز اتفاقا واختلف
في نسخ احدهما دون الآخر فمنهم من جوزهما ومنهم من منعهما والمختار نسخ جواز الاصل دون الفحوى وامتناع نسخ
الفحوى دون الاصل لنا ان تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب والالم يعلم منه من غير عكس للاولوية الرفع
ونسخ الفحوى دون الاصل معناه بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم
وارتفع واما عكسه وهو انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب فهو رفع الملزوم مع بقاء اللازم وانه غير ممتنع
اقول فيه بحث اما على مذهب الاشاعرة فلان الله تعالى يجوز رفع تحريم التأفيف وتجويز الضرب اذ لا قبح في افعاله
ان قلت يلزم مثل هذا على مذهب الشيعة فانهم يجوزون شهادة الذمي في الوصية مع عدم تجويزهم شهادة المخالف
المسلم فيها والعقل يحكم بعدم شهادة المسلم المخالف على عدم استماع شهادة الذمي على الاولى وهو الحكم من استماع
شهادة الذمي على استماع شهادة المسلم المخالف على الاولى قلت هذا النص ابتداء باستماع شهادة الذمي دون
المخالف وفيه ان تجويز مثل هذا يجوز مثل ذلك وكذا العكس اي نسخ الاصل دون الفحوى غير جائز لان بقاء

التابع الذي هو حرمة القرب مع ارتفاع المتبوع الذي التأفيف محال لان التابع ممتنع ان يتحقق بدون المتبوع وفيه
انه ان اريد ان التابع يمتنع بدون المتبوع لجواز ان يكون اللازم اعم فان اريد ان التابع من حيث هو تابع لا يتحقق بل الكلام
فيه والحق جواز ذلك ويجوز نسخهما معا كما قررنا المبحث التاسع زيادة عبادة على العبادات ليست نسخا
عندنا في الشرح العضدي زيادة عبادة على ما شرع هل يكون نسخا ام لا فيطرح الثانية هل مستقلة او غير مستقلة
اما العبادات المستقلة فليست نسخا بالاتفاق وعن بعضهم ان شرع ايجاب صلوة سادسة نسخ لقوله حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى فانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت
بقوله حافظوا الاية وانه حكم شرعي وقد نسخ وجوابه انه لا يبطل وجوب ما صدق عليه انها وسطى وانما يبطل
كونها وسطى وليس حكما شرعيا اذ النسخ المذكور لا يكون الا في الوجوب والندب والحرمة والكراهة اقول ان نظر
لان الامر بالمحافظة انما يكون باعتبار كونها وسطى واذا ابطل العلة بطل الحكم المتفرع عليها ثم يمكن ان يجاب ان
هذا رفع حكم باشتغال شرط وهو كونها وسطى والرفع باشتغال الشرط لا يسمى نسخا على ان الحكم الشرعي اذا عم عن الوضع
بكون وصف الوسطى داخلا في الوضع فيكون رفعه رفع حكم شرعي بدليل شرعي ثم ان دعوى ان النسخ لا يجوز
الا باحد مناقض لما ذكره في مراتب حركاته واما العبادات الغير المستقلة فهي على ثلثة اوجه احدها ان يكون
مع الاول شرطا للعبادة وشرط الزيادة في الاوسط فلا يعتبر اداؤه او فوت ولم يضم اليه الزيادة كزيادة ركعة
في الفجر وثانيها ان يحمل الزيادة شرطا للاول فلا يكون ان عرض لعبادة كالطهارة في الطواف وثالثها
ان يرفع مفهوم المخالفة للاول مثل ايجاب الزكوة في المعلوفة بعد قوله في الغنم السائمة زكوة فهذه الصور
محل الخلاف فقالت الشافعية والحنابلة انها ليست بنسخ مطلقا وقالت الحنفية نسخ مطلقا وقال بعض الثالث
وهو ما يرفع مفهوم المخالفة نسخ دون الاوليين وهو زيادة الجزء والشرط وقال القاضي عبد الجبار الزيادة
ان غيرت الاصل تغييرا شرعيا حتى صار وجود الاول كالعدم فتنسخ والا فلا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وكزيادة دة
التغريب على الجلد ومن زيادة عشرين جلدة على حد القذف فتنسخ وجوب الحد بالثمانين وهو الطاهر
فيرجع النسخ الى الوجوب الذي هو حكم شرعي وكما اذا خير المكلف بين امرين ثم خير بينهما وبين امر ثالث
كما اذا خير في الكفارة بين العتق او الصوم ثم زيد او الطعام فان ترك الاوليين مع فعل الثالث كان محرما ثم رفع التحريم

التحريم بالتخيير بينهما وبين الاطعام قال الغزالي ان اتصلت بالاصل زيادة اتحاد فهو نسخ والا لا مثاله
زيادة ركعة على صلوة الفجر لانه لو عدم لا يكون للركعتين اثر اصلا او كان التثليث واجبا بخلاف زيادة عشرين
على حد القذف اذ لو عدم لكان للباقي اثر والمختار انه ان رفع حكم شرعي بدليل شرعي يكون نسخا والا فلا لان حقيقة
النسخ ذلك اقول لا يشك احد ان رفع حكم شرعي بدليل شرعي يكون نسخا انما الكلام في الصور المذكورة هل
يتحقق فيها الرفع الذي هو النسخ ام لا والبحث فيها واما الزيادة في النص على العبادة الواحدة الغير مستقلة
بلا زيادة مذكورة بعد الزيادة فالحنفية على ان الزيادة نسخ لصدق تعريف النسخ كما قلنا وليست نسخا عند الشافعي
والحنابلة والفصل ما قيل هنا تفصيل ابي الحسين البصري وهو ان البحث انما هو في زيادة على العبادة
نسخ ام لا يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل تقتضي زوال الشيء ام لا والحق ذلك اي تقتضي
رفع الشيء لانها اي الزيادة اقل ما يقتضي زوال عدمها عدم الزيادة الثاني ان هذا الزوال هل يسمى نسخا ام لا
149 والحق ان الزايل ان كان حكما شرعيا وكان المزيل شرعيا فهو اي الزوال نسخ والا فلا والحق ان مطلق الزيادة
رفع حرمة ورفع وجوبا فيكون نسخا كما اشرنا الثالث هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس والحق ان
كان الزايل حكم العقل وهو البراءة الاصلية جاز الزيادة بخبر الواحد ثم ان هذا الجواز قد يمنع بمانع
خارجي كالزام سمع غير الواحد فيما يعم البلوى والقياس لا يكون حجة في الحدود والكفارات لكن ليس لعدم
الجواز يعلق بالنسخ من حيث هو نسخ واما ان كان الحكم الزايل شرعيا فلينظر في الدليل الزيادة فان كان مما
يجوز ان يكون ناسخا للدليل الحكم الزايل جاز اثبات الزيادة به والا فلا الا ان يجوز نسخ الزايل ما يصلح
كما اشير اليه بقولنا فلينظر اه في المحصول هذا ضبط البحث الاصولي وتحقيق ذلك في المسائل الفقهية المتفرعة
على هذا الاصل وهي ثمانية الاول زيادة التغريب كما اشار المص بقوله فزيادة التغريب او زيادة عشرين
على جلد ثمانين لا يرتفع الا نفيها اي نفي زيادة التغريب ونفي زيادة عشرين على ثمانين الثابت عقلا لان هذا
النفي غير ثابت شرعا لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين نفي الزايد وعدمه لان ايجاب الثمانين يجمع مع
نفي الزايد كما يجمع مع ثبوت الزيادة وما به الاشتراك لا اشعار له بما به الامتياز فاجابة الثمانين لا يدل
على الزيادة نفيا واثباتا فليس نسخا في جواز ثبوته اي ثبوت الزايد على الثمانين بخبر الواحد لانه نسخ لا يرفع

لحكم العقل وهو نفي الزايد على الثمانين بحكم البراءة الاصلية والواو الثمانين اشارة الى سؤال وهو ان
كون الثمانين مجزيا حكم التخيير شرعي وقد نسخ بزيادة عشرين وكذا قوله وتعلق رد الشهادة عليها فانه حكم
شرعي نسخ بالزيادة المذكورة تابع لنفي وجوب الزيادة الثابتة عقلا فلا يكون نسخا واقول التبعية لا
تمنع من صدق تعريف النسخ على هذا الزوال وايضا قد مر ان الزيادة كانت محرمة ثم كان الزيادة رفع
رفع الحرمة وكذا في التعريف فلا يصح هذا الكلام فان قيل وجوب التغريب كان منفيا بالاصل ثم فرع رفع
الحكم الاصل ومثله لا يكون نسخا قلنا هذا انما يصح لو لم يثبت تحريمه فان التحريم ليس بالاصل بل بدليل
شرعي كما لو زيد بالخبر الواحد على الوايض الخمس لتوقف على ادائها الخروج عن العهدة اي عهدة التكليف
وقبول الشهادة اي كذلك قبول الشهادة موقوف على فعله فعل الزيادة مع جوازه بخبر الواحد ولا شك
ان ثبوتها لم يرفع حكما شرعيا وفيه انا قد بينا انه يلزم رفع التحريم فيلزم النسخ ويمكن ان يقال ان التحريم ثابت
عقلا عند القايلين بالتحسين والتقبيح العقليين كالمص رحمه الله مثلا زيادة العشرين والتغريب محرمان عقلا
لانهما اضرار بلا سبب وما كان كذلك يكون محرما عقلا على ما صرح في المحصول انه اذا قطعت يد
السارق واحدى رجليه ثم سرق فاباحة قطع رجله الاخرى رفع لحظر قطعها وهذا الحكم انما ثبت
بالعقل انما لو قال الشافعون كان الحد لم يقبل الزيادة بخبر الواحد لانه يلزم رفع حكم شرعي لان معنى الكمال
انه ليس فوقه جلد الثاني من المسايل الفقهية المتفرعة قول المص وتقييد الرقبة بالايمان ان تأخر كان
نسخا لعموم الكتاب الدال على جواز الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد تحريره ان الله تعالى لو اوجب عتق
رقبة في الكفارة واطلق ثم قيد ان الرقبة لا بد وان يكون مؤمنا فان كان المخصص متراخيا لا يجوز ان
يكون بخبر الواحد لانه يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وهو خلاف الاجماع وان لم يكن المخصص متراخيا
يصح لانه يكون من باب التخصيص ويجوز التخصيص بخبر الآحاد اقول هذا بالحقيقة اخراج بعض
الافراد الرقبة فيكون من باب تخصيص الاعيان فلا يكون من باب النسخ فيكون من تخصيص الازمان
وايضا اذا سمع تخصيص الاعيان متقاربا فاي مانع يمنع لو سقط التراخي انما المانع كان المخصص خبر الآحاد
فاذا سمع بدون التراخي فكذلك يسمع بعده ويدفع بانه خلاف الاجماع وان كان التقييد المذكور كان تخصيصا

تخصيصا بالوصف يقبل فيه خبر الآحاد كما مر اقول قد مر ان الاستثناء من باب التخصيص المسئلة الثالثة
من المسائل الفقهية المتفرعة اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه في سرقة ثم سرق ثانيا فاباحة قطع
رجله الاخرى رافع لحظر قطعها وذلك الحظر انما كان ثبوته بالعقل وهو البراءة الاصلية فجاز
رفع ذلك الحظر بخبر الواحد مثلا اذ ليس فيه النفي واشار اليه بقوله واباحة قطع رجل السارق ثانيا
رافع لحظر ما الثابت بالعقل بالبراءة الاصلية فيجوز اثباتها بخبر الواحد لانه ليس نسخا المسئلة الرابعة
من المسائل الثمانية ان الله تعالى اذا خيرنا بعد ما اوجب فعل معين فهذا التخيير ليس نسخا ويجوز اثباته بخبر
الآحاد لانه ليس ازالة الحكم شرعي بل هو ازالة خطر ترك ما اوجب علينا وذلك الحظر كان معلوما
بالعقل لان قوله اوجبت عليك هذا الفعل معناه ترتب استحقاق الذنب على ترك فعله وهذا لا
يمنع قيام غيره مقامه انما علمنا عدم قيام غيره مقامه للاصل فالمثبت للتخيير لا يكون الا حكما عقليا
هذا هو المشار اليه بقوله والتخيير بين واجب معين وغيره رافع لحكم عقلي لان قوله اوجبت هذا
لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيامه مقامه بالاصل عدم وجوبه اقول قد مر ما فيه واما
لو نص على عدم قيام غيره مقامه فان اثبات البدل ناسخ لحكم شرعي فلا يجوز اثباته بخبر الآحاد
اقول يلزم من هذا ان يصير الحكم العقلي بنص الشارع حكما شرعيا فالحكم بالشاهد واليمين بعد الحكم بالشاهد
والشاهد والمرأتين زيادة لتحصر الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين الثابت بقوله تعالى فاستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فيقبل فيه خبر الواحد المسئلة الخامسة
اذا زاد ركعة على ركعتين قبل التشهد في الصبح لم يكن زيادة تلك الركعة نسخا للركعتين لان النسخ
لم يتناول للافعال ولم يرفع شيئا منهما لا وجوبها ولا اجزائها باقي الا ان يضم الركعة الثالثة
الركعة الثالثة لم يرفع الا عدم وجوبها بالبراءة الاصلية فيصح اثبات وجوبها بالآحاد نعم
هو نسخ لوجوب التشهد بعد الركعتين فان وجوب التشهد ثابت بالشرع فلا يصح اثباته بخبر الواحد
واما اذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل الخروج عن الصلوة بالسلام فالزيادة ناسخة لوجوب السلام عند من
يقول بوجوبه كما هو مقتضى الادلة او ندبه كما قيل والوجوب والندب حكمان شرعيان لا يجتمع في زمانهما

الواحد والى ما ذكرنا اشار المص رحمه الله بقوله وزيادة ركعة على ركعتي الصبح قبل التشهد ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ
للافعال الا لوجوبها ولا لاجزائها على تقدير ان يكون الاجزاء من الاحكام الشرعية لبقاء وجوبها واجزائها بل
نسخ الركعة المعلوم بالعقل ثم هو نسخ لوجوب التشهد بعد الركعتين لو زيد بعد التشهد قبل التحلل اى الخروج عن
الصلوة بالتسليم للتحت ووجوب التحلل بالتسليم او كونهما ركنا وهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد المسئلة السادسة
زيادة غسل عضو من الاعضاء في الوضوء مثلا ليست نسخا لاجزائها ولا لوجوبها لما عرفت بل انما كان نسخا
لنفي وجوب ذلك وذلك معلوم بالعقل كما مر فيقبل فيها خبر الواحد واليه اشار المص بقوله وزيادة غسل
في الطهارة ترفع وجوب العقل المسئلة السابعة لو امرنا بالصوم الى غيبوبة الشفق يكون نسخا لانتهاء المستفاد
من قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فان الليل كان خارجا بالكلية فدخل جزء من الليل في وجوب الصوم
ولهذا اشار المص بقوله وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله ثم الى الليل اى الانتهاء الثابت بالشرع فلا
يقبل خبر الواحد اما صوم النهار لم يوجب بعض الليل فانه رفع حكما عقليا فيجوز اثباته بخبر الواحد اقول
زيادة اى جزء من جزء العبادة وبدل الابتداء والانتهاء الشرعي المسئلة الثامنة اذا ثبت شرط من شروط الصلوة
المستفاد من قول الشارع صلوا ان كنتم متطهرين بلا شرط آخر يقوم مقامه لا يكون هذا نسخا لان اثبات الشرط
لا يخرج الشرط عن كونه شرطا اذ يجوز شروط واحد شروط بل انما رفع نفي كون البدل شرطا بدليل العقل فيقبل في اثبات
البدل خبر الواحد واشار المص الى هذا بقوله واثبات بدل الشرط يرفع كون البدل شرطا وهو حكم عقلي واقول
اذا تاملت في المسائل المذكورة ونظايرها تعلم ان زيادة الخبر مثلا ثبت واجبا كان قبل اثباته جزءا ما
يرفع تخصصا واجبا اذ تغيير الجزء يستلزم تغيير الكل فيلزم النسخ لانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي ولذا في اثبات الشرط
فانه زاد واجب كان قبله واما ما وقد اوماتا في خلط البحث بما يكفي التشبث به في دفع بعض ذلك البحث العاشر
نقص العبادة نسخ للمنقوص اى نقصان اى جزء او شرط من غير المستقل نسخ لما نقص منها كما لو كان اربع
ركعات فاراد الشارع نقص ركعة منها فذلك النقص نسخ لتلك الركعة المنقوصة وهذا متفق عليه واما هو نسخ
لتلك العبادة ام لا المختار انه ليس بنسخ وفصل عبد الجبار بين الشرط والجزء فقال ان كان جزءا فنسخ والا فلا
وذهب الكرخي الى ان نقصان شيء من المستقلة فلا يكون نسخا للعبادة كما اذا اوجب الله تعالى الصلوة والزكوة

والزكوة ثم نقص الزكوة فانه ليس رافعا للصلوة كما او ما المص بقوله وليس نسخا لما لا يتوقف العبادة عليه اى لا يكون
نقص العبادة نسخا لانه نسخ للمنقوص نسخا للعبادة واختلف فيه وفصل المرتضى رحمه الله تفصيلا جيدا فقال ان كان
الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشرع ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان كنقصان ركعتين من الظهر
والعصر في الحضر فهذا النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد الذي كان مائة عشرين بان يجعل ثمانين فنسخ
الركعتين يغير حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت اى لو صليت بعد النسخ اى نسخ الركعتين من ثلث ركعات
على الحد الذي كان يفعل عليه قبل اى على الوجه الذي يصلي قبل النسخ لم يجز فنسخ اجزائه فجملة الصلوة منسوخ
نظرا الى ان الحكم عن حكم الصلوة وليس التغيير الا رفعا لحكم شرعي بدليل شرعي وليس نسخ الوضوء بان
جوزت الصلوة بلا وضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان فيه انه ما كان مجزيا بلا وضوء
وصار مجزيا الان الا ان يقال ان ليس حكما شرعيا تامل ولو نسخ القبلة بالتوجه لا لغيرها كان نسخا للصلوة كما في حكم الله
بتحويل القبلة عن بيت المقدس الى المسجد الحرام فان الصلوة بعد التحويل لو وقعت بالتوجه اليه اى بيت المقدس
91 لم يكن الصلوة باطلة ونسخ الاجزاء اما لو اسقط التوجه بالتحريم بان يغير بسبب الاسقاط التوجه حال
الصلوة محرما ويكون قوله بالتحريم متعلقا باسقط ويحتمل بعيدا ان يكون التحريم متعلقا بالتوجه ويكون المراد
تحريم الصلوة بالاستقبال لما كان اولا من بيت المقدس فهو نسخ للصلوة ايضا اى كما انه نسخ للتوجه الى بيت
المقدس كذلك نسخ للصلوة اذ لو توجه للمكان او لا من القبلة التي كان عليها الحجر الاول مجردا لحرم التوجه
لا بيت المقدس لا يستلزم نسخ الصلوة فان الظاهر ان النسخ عن جزء الصلوة او شرط اللازم يوجب الفساد
كثيرا ما يكون الفعل حراما في الصلوة ولا يكون مبطلا فلا بد من ارادة ان يكون التوجه لا الكعبة شرطا في
الصلوة حتى يستلزم نسخ الصلوة التي يصلي بالتوجه لا بيت المقدس والوجه بين جميع الجهات في الصلوة
ولا يكون جهة مسجد الحرام شرطا لم يكن نسخا فانه يجوز الصلوة حينئذ متوجها لا بيت المقدس كما اشار المص بقوله
لانه لو صلى لا كما كان اولا اجزاءه وانما نسخ التعيين واذا كان الا جواز كما لم يكن نسخا وفيه انه استدلاله
بيت المقدس كان جزءا للصلوة في تلك الحالة باطلة وح يجوز نسخ ثم تلك الصلوة ايضا وجوب التقييد
بجهة واحدة رفع فيكون نسخا البحث الحادي عشر بوقت كون الخطاب ناسخا او التخصيص عليه او بالتضاد ومورد المنافي

في المحصول في الطريق الذي يعرف به كون الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا قد يعلم ذلك تارة باللفظ
وبغيره اخرى اما اللفظ فهو ان يوجد لفظ الناسخ اما بان يقول هذا منسوخ او يقول هذا ينسخ هذا
واما غير اللفظ فهو ان يأتي بنقيض الحكم الاول او بضده مع العلم بالتاريخ مثال النقيض قوله تعالى
الآن خفف الله عنكم فانه نسخ لثبات الواحد للعشرة في الجهاد لان التخفيف نفي الثقل ومثال
التضاد التحويل من قبلة الى قبلة لان التوجه لا الكعبة في اكثر الحال ضد التوجه لا بيت المقدس
واما التاريخ فقد يعلم باللفظ وغيره اما اللفظ كما اذا قال احد الخبرين قبل الآخر واما غير اللفظ
فعلى وجوه وهو ان يقول هذا الخبر سند كذا في سنة كذا وثانيها ان تعلق احدهما في زمان معلوم
التقدم والآخر بالعكس كما لو قال كان هذا في غزاة بدر والآخر في غزاة احد وهذه الآية
نزلت قبل الهجرة والاخرى بعدها وثالثها ان روى احدهما رجل متقدم الصحبة لرسول الله صلى الله
عليه وآله ويروي الآخر رجل متأخر الصحبة وانقطع الاول لرسول الله صلى الله عليه وآله عند ابتداء الآخر فهذا
يصح ان يكون خبر الاول متقدما واما لو دامت صحبة المتقدم لم يصح هذا الاستدلال ورسوخ هذه
المسئلة ان الاول قال القاضي عبد الجبار الصحابي اذا قال في احد الخبرين المتواترين
انه كان قبل الآخر فيقبل ذلك وان لم يقبل في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة الشاهدين في الاحصان
الذي يترتب عليه الرجم دون اثبات الرجم الثانية اذا قال الصحابي كان هذا الحكم ثم نسخ لكونهم
ان خبر الآخر من المارين نسخ بخبر الثقات الجماعة لم يكن ذلك حجة لانه يجوز ان يكون قوله هذا الخبر اجتهادا
فلا يلزمنا قبوله وعن الكرخي ان الراوي اذا عين الناسخ فقال هذا نسخ هذا جاز ان يكون قاله
اجتهادا فلا يجب الرجوع اليه وان لم يعين الناسخ بل قال هذا منسوخ وجب قبوله لانه لولا ظهر النسخ
فيه ما اطلق النسخ اطلاقا وهذا ضعيف فلعله قال لقوة ظنه في ان الامر كذلك وان كان قد اخطأ
فيه ولا ما نقلنا اشار المص بقوله ويقبل قول الصحابي في ان هذا الخبر متأخر ولا يقبل في انه ناسخ وكذا
لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء عين الناسخ بان يقول خبر الثقات الجماعة ناسخ لخبر المار من الماء اي
الغسل من الانزال او ابهم بان يقول هذا منسوخ خلافا للكرخي في الثاني المقصد الخامس في الا

في الاجماع في القاموس الاجماع الاتفاق والعزم على الامر اجمعت الامر وعليه والامر مجمع وفيه
مباحث ثلثة عشر الاول في الحقيقة في النهاية الاول في مهيته وتحققه وكونه حجة وفيه مباحث الاول
في مهيته وهو من الالفاظ المشتركة في وضع اللغة بين امرين الاول العزم قال تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم
وقال صلى الله عليه وآله لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل ويصدق بهذا الاعتبار اسم الاجماع
على الواحد الثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه واما في الاصطلاح فقد اختلفوا
في حده فقال النظام هو كل قول قامت حجته وقصد بذلك الجمع بين انكار كون الاجماع حجة
وبين موافقته للمشهور من تحريم المخالفة للاجماع وينتقض بقول الواحد فانه لا يسمى اجماعا وقال الغزالي
الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله كل عصر تابعه الى يوم القيمة وكل موجود في عصر فهو بعض
بعض امته سلمنا لكن لو فرض انقراض العلماء في عصر واتفاق عوامه على امر ديني كان اجماعا
شرعيا وليس كذلك عنده سلمنا لكن يخرج اتفاقهم على القضايا العقلية او العرفية وقيل انه
اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور ويرد عليه ما ورد على الاول
وقيل انه اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر من الاعصار على حكم
واقعة من الوقائع وان شرطنا قول العامي قلنا عوض اهل الحل والعقد المكلفين الثاني في تحقيقه المشهور
ذلك لامكان اطلاع كل مجتهد على دليل حكم بما يعتقده ويتفق الادلة على ذلك ويحصل الاجماع
ومن الناس من احال ذلك فيما لا يعلم بالضرورة كاجماع الناس على الساعة الواحدة على ماكول
واحد وكلام واحد فانه يستحيل عادة وهو خطاء فان اتفاقهم فيما يوجد فيه رجحان عند عدم
قيام دلالة وامارة ممكن بلا ريب ومنهم من قال بامكان الاجماع لكن انكر العلم بوقوعه
لان العلم بالاجماع لا يمكن بالنظر اذ لا مجال للعقل النظري في ان فلانا قال بكذا بقي الاحساس
والاخبار ومن المعلوم ان الاحساس بكلام الغير او الاخبار انما يمكن بعد معرفته ومع تشتت الحكم
باتفاق الامة قبل معرفة كل واحد لتفرقهم شرقا وغربا وقال صاحب المحصول الانصاف انه لا طريق
لا معرفة الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بالتفصيل اقول

لكن داخل فى امة محمد صلى الله عليه وآله ولا يمكن ضبط احوالهم واجتهاداتهم وايضا الخضر والاولياء الغايبون
عن الخلق لا يعلم اتفاقهم الا ان تخصيص اهل الحل والعقد بالخلق الظ لكن يلزم الامامية عدم تحقق الاجماع
حال غيبة الامام عليه السلام قال المص فى النهاية وفيه بحث فانا نجزم بالمسايل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار عليه الثالث ان الاجماع
حجة هذا كلام النهاية والمص ذكر هاهنا تحقق الاجماع فى العنوان ولم يتعرض للبيان وهو عبارة عن
اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور قال المص ان المراد باهل الحل والعقد
المجتهدون اقول فح لا يدخل الامام فى الاجماع فلا يتم استدلالهم كما سياتى فالاولى ان يق اهل الحل
والعقد من له الحكم اما بالامامة او الاجتهاد لان الامام عليه السلام داخل فى تعريف المجتهدين وان له الحكم
بالاجتهاد لانا نقول يلزم دخول النبى صلى الله عليه وآله فى تعريف المجتهد وظ ان التعريف ليس بصادق عليه عليه السلام
ويتوجه اعتراض المص كما نقلنا فى النهاية على هذا التعريف كما اورد على القول الاول ايضا وايضا قال النبى صلى الله عليه
لا تجتمع امتى على الضلالة والمراد به اهل الحل والعقد فى زمان واحد ومع ارتفاع الاشكال لان التعريف اشارة
لما الحديث وكذا اندفع ما اورده المص فى فرض انقراض العلماء وفرض اتفاق العوام على امر دينى
حيث يلزم ان يكون اتفاقهم اجماعا فانه اذا اريد بالامة اهل الحل والعقد فقد ارتفع الاشكال على ان الفرض
لا يوجب نقضا على الحدود انه فرض معلوم العدم اذ الامام على مذهب الامامية لازم الوجود والقطب عند الاشاعرة
ان قلت قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتى على الضلالة اعم من الامر الدينى والدنيوى فتخصيص القول بالامر الدينى
غير مناسب قلت لما كان حجية الاجماع ليس الا بالنسبة الى الامور الدينية خصص تنبيها على ان المط اعلم ان تخصيص اهل
الحل والعقد بامة محمد صلى الله عليه وآله للاخراج مثل اتفاق والامة على ما فى القاموس جماعة ارسل اليهم
رسول وح يصدق على اهل الحل والعقد فى زمان واحد انهم امة لانه ارسل اليهم الرسول واراده كافة
الجماعة بعيد وهو حجة اى الاجماع حجة فى الشرح العضدى يجب على القايل بحجية الاجماع امور اربعة اشياء
الاول انتطرق ثبوته الثانى العلم به الثالث فى نقله الرابع فى حجيته المنكرين منهم النظام قالوا اتفاقهم مع تشتتهم
فى نقل الحكم اليهم وانتشارهم فى اقطار الارض يمنع نقل الحكم اليهم وذلك مما تقضى به العادة والجواب

والجواب منع كون الانتشار يمنع وذلك مع جدهم فى الطلب وبحثهم عن الادلة قالوا ثانيا الاتفاق اما عن
قطعى او ظنى وكلاهما باطل اما القاطع فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم ينقل علم انه لم يوجد
ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظنى فلانه يمتنع الاتفاق عنه عادة اذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع
الذى هو اقوى منه ولارتفاع الخلاف المحوج الى النقل الاول واما الظنى فلانه قد يكون جليا لا يبقى للانكار
مجال المخالفة اقول اهل الحل والعقد من الامة لا يختص بنوع الانسان بل يشكل الجن ايضا وضبط احوالهم
والعلم باتفاقهم مشكل على ما مر وبالجملة ثبوت الاجماع وعلى تقدير الثبوت العلم به مشكل تامل اما عندنا
اى عند الامامية فظاهر لان الامام المعصوم سيد امة محمد صلى الله عليه وآله فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام
عليه السلم اقول قد مر ان المص فسر اهل الحل والعقد بالمجتهد فلا يدخل الامام فيهم على انه اذا اثبت قول
الامام عليه السلم يكون اثبات الاجماع لغوا الا ان قول الامام حجة مستقلة واما عند الجمهور اى الاشاعرة
١٩٣ الشافعى فلقوله تع ويتبع غير سبيل المومنين ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اوعد باتباع غير سبيل المومنين بضمه الى مشاقة
الرسول التى هى كفر محرم اولا يضم مباح لا حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع
سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه وهو المط كذا فى الشرح العضدى واقول
غاية ما يستفاد من الدليل ان يكون اتباع غير سبيل المومنين غير مباح ولا يلزم التحريم ولعل المراد
بالمباح الجايز كما يقال الاشتباه فى نية الوضوء ويؤيده ذلك ان ضم المكروه بالكفر غير ملايم قال العلامة التفتازانى
فى تحرير الدليل انه لا يخلو من ان مشاقة الرسول ومن اتباع غير سبيل المومنين فى الوعيد ظهر الحرام او لا يجمع
بين الحرام والمباح فى الوعيد كالكفر واكل الخبز والشارح جعل الضم الى الكفر دليلا الى الايجاد وعلى
اتباع غير سبيل المومنين لان مجرد ترتب الوعيد على امرين لا يقتضى الايجاد على كل منهما كما اذا
والاعتاق قيل اذا ترك الاطعام والتحق والكسوة يعنى الكفارة فلها رجعهم قال الامدى توعد على اتباع غير سبيل
المومنين ولو لم يكن حراما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين الحرام فى التوعد وقد يتوهم من عبارته ان
الايجاد عليه وضم المشاقة فى الوعيد رجحان فى تحريمه وليس كذلك هذا اعتباره بشرح العلامة

التفتازانى واقول يظهر من كلام الامدى ان دليلان كما لا يخفى وهو صحيح لان الضم مع الكفر يدل على التحريم وان
لم يتوعد عليه والتوعد عليه دليل آخر دليل التوعد وجهان الاول العطف فان الظ من العطف هو الحكم على
المعطوف والمعطوف عليه الثانى هو ضم اتباع غير سبيل المومنين مع المشاقة التى هى كفر فانه دليل
التوعد ان قلت يحتمل ان الحكم على المجموع من حيث المجموع كما يق حرم دخل المسجد وزنا فيها فلم كذا قال الظ
ترتب الحكم على المجموع قلت معلوم من الدين ان مشاقة الرسول حرام مطلقا وكذا فى الرواية ان من فارق
الجماعة فقد مات ميتة جاهلية ان قلت هذا الاستدلال بالسنة لا بالقران قلت السنة بيان
لمعنى القران والقران حجة وهذا اقوى من ان يحمل دليلا وحده ثانيهما ان سوق الكلام فى مقام التوعيد
ان ما ضم مع المشاقة فى كلام الله تع الذى هو ابلغ ان يكون المضموم حراما فيلزم وجوب اتباع سبيل
المومنين وما اورده العلامة فى شرحه بقوله لقايل ان يتوجه على ما حمل فى الشرح العضدى وكذا على كلام
الامدى لكن جوابه ظ لان الاشتراط لا يفهم من الاية اصلا وهو خلاف الظ والاصل اولا اصل
عدم الاشتراط ويكفى فى الاستدلال هذا القدر والعاكس ترك خصال الكفارة غير صحيح كما اشرنا اليه فى
شرح العلامة ولقايل ان يقول لا نسلم ان متابعة غير سبيل المومنين محظورة مطلقا لجواز ان يكون حرمتها
مشروطة بمشاقة الرسول ولا يكون محظورة بدون هذا الشرط ونظيره على هذا امثاله اكل الخبز مع الكفر لان
ن اكل الخبز المباح غير حرام لا مطلقا ولا بشرط الكفر واقول سبيل المومنين على ما صرحوا ما يختاره المومنون
لانفسهم قولا وعملا وهذا يعم الامور الدينية وغيرها اعم من ان يكون فى زمن النبى صلى الله عليه وآله او غيرها
من ان الاجماع على ما صرحوا لا يكون الا بعد زمان النبى صلى الله عليه وآله والامة فحمله على الاجماع
بعيد وان حمل على الاعم يلزم غير الاجماع وهو سبيل المومنين فى زمانه صلى الله عليه وآله والدليل
الثانى للشافعى قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول
عليكم شهيدا فى المحصول اخبر الله عن كون هذه الامة وسطا والوسط من كل شىء خياره فيكون الله
قد اخبر عن خيرية هذه الامة فلو اقدموا على شىء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت
انهم لا يقدمون على شىء من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة الدليل الثالث كنتم خير امة اخرجت

او اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضى التعميم وجه الاستدلال ان لام الجنس يقتضى الاستغراق
فدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطاء لكانوا امروا بالمنكر ونهوا عن المامور وهو يناقض
مدلول الاية الدليل الرابع قوله تع لا تجتمع امتى على الخطاء وهو متواتر المعنى استدل النووى على حجية الاجماع بقوله عليه السلم
لا تجتمع امتى على الضلالة من وجهين الاول تواتر المعنى حيث جاوز الروايات بحيث لا تجتمع امتى على الخطاء ولا يزال طايفة
من امتى على الحق ويد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية والاحاد وان لم يتواتر فقد تواتر القدر
المشترك وحصل العلم كما فى شجاعة امير المومنين عليه السلم واختار هذا الوجه ابن الحاجب الثانى تلقى الامة لها بالقبول
فلو لا انها صحيح قطعا لنقضت العادة ما ساغ الاتفاق على قبولها وما ساغ تقديمها على القاطع وهذا لم يستحسنه ابن
ابن الحاجب لان قبول الامة لها لا يخرجها عن الاحاد فلا يصح اسناد الاجماع اليها كما فى الشرح العضدى ان ذكر مدار الوجه
اجماع ان الامة اتفقوا على قبول الحديث كتب يحطون مخالفها بانها رواته صحيحة معلوم قطعا وبان العادة تحيل اجماع
١٩٤ الخلق الكثير على الخطاء اى العادة يمنع ان العلماء المتشرعين لا يتفقون على الخطاء مع انهم اتفقوا على تخطية المخالف
فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع فى شرعى بمجرد تواطؤ
او ظنه بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم فى ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف
حقا وذلك يقتضى حجية ما عليه الاجماع وفيه ان الاجماع يمكن ان يكون مبناه ظنى الدلالة والمص شرع فى
احوبة الاستدلال فقال فى جواب الدليل الاول سيما اجوبة الاول قوله ويشكل الدليل الاول بان الاية دلت على ان
مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله بعد تبين الهدى يتوعد عليه كذا وكذا ايد على ان اتباع غير سبيل المومنين
حرام بشرط تبين الهدى ومع غير سبيل المومنين بعد تبين الهدى نوله ما تولى ونصله ومن جملته تبين الهدى
الدليل الدال على الحكم المجمع عليه فح يكون الامر ما ساغ بالاجماع لغوا فلا يحمل الاية على ما يستلزم اللغو وتفصيل المقام
انه تع ذكر مشاقة الرسول وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف عليها اتباع غير سبيل المومنين فيجب ان يكون تبين الهدى
شرطا فى المعطوف كما كان شرطا فى المعطوف عليه لان حكم المعطوف والمعطوف واحد واللام فى الهدى للاستغراق
فيلزم ان لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المومنين الا عند تبيين جميع انواع الهدى ومن جملة انواع الهدى ذلك
الدليل الذى ذهب اهل الاجماع الى الحكم المجمع عليه وح لا يبقى للامر بالاجماع فايدة فلا يحمل القران على اتباع الاجماع

حج لا يلزم اللغو فلا يكون الاية دليلا على حجية الاجماع اقول يمكن ان يجاب ان اللام لا يمكن حمله على
الاستغراق باعتبار تفصيل افراد الهدى والا يلزم ان يكون المخالف لهذا الحكم غير ممكن الوجود اذ ليس احد
تبين عنده جميع اقسام الهدى وتشاقق الرسول وتبع غير سبيل المومنين اذ الاجماع من ادلة الحكم ولم يتبين في
زمن الرسول فالمتبين له الهدى كذلك لا يصدق على الرسول صلى الله عليه واله فكيف يحصل لو فرد اخر
فان حمل على الاستغراق الذي تبين في زمن الرسول صلى الله عليه واله قبل نزول الاية فلا لا يلزم هذه الامر
باتباع الاجماع لانه يمكن ان لا يكون ماخذ الاجماع من الهدى الذي ظهر قبل نزول الاية على ان
الاستغراق يمكن ان يكون باعتبار اجمال جميع اقسام الهدى وح لا يلزم اللغو اذ الامر يحتمل باعتبار
التفصيل واعلم ان الاجماع لم يتحقق في زمن الرسول صلى الله عليه واله فنزول الاية فيمن شاقق الرسول
صلى الله عليه واله في زمانه لا يكون باعتبار تبيين الاجماع وتبيين القاطع الذي هو سبب الاجماع اذا تحقق
ح الامر باتباع الاجماع لا يلزم اللغو لقوة الظن بالسبب المسبب او حصول العلم بها ثم لقائل ان يقول ان تبين
الهدى لا يكون شرطا في تحريم مشاقة الرسول صلى الله عليه واله اذ يعلم قطعا ان مشاقته صلى الله عليه واله حرام مطلقا
سواء تبين او لم يتبين فتبيين الهدى ان اعتبر شرطا يكون شرطا في ترتب الجزاء الخاص يوم القيمة وانا قلنا ان تبين
الهدى ليس شرطا للتحريم لانه يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بترك المشاقة بل اكثر المومنين اذ التحريم حينئذ مشروط
بتبين الهدى وظاهر ان ذلك ليس متحققا في اكثر فرد ليس موجودا واذا لم يكن شرطا للتحريم فيكون التحريم بلا شرط
فيلزم عدم الاشتراط في اتباع غير سبيل المومنين الوجه الثاني هو انا نطالبه بدلالة الاية المذكورة على حرمة الاتباع
انه انما يتم اذا كان السبيل عاما وكذا لفظ غير في سبيل غير المومنين وهاهنا ليس كذلك فح يكون معنى الاية
اتباع غير سبيل المومنين حرام في الجملة فلا يدل على حجية الاجماع ولو ترك بينهم حجية بعض الاجماع والمطلوب حجية
الاجماع كله ولا يمكن ان يقال ان حجية الاجماع اذا ثبت في الجملة تم المقصود اذ يقال ان لا قائل بالفصل فاذا ثبت
في الجملة ثبت كليه اذ لا فارق لانا نقول اذا حمل على المعنى في الجملة لا يلزم حجية الاجماع اذ يمكن ان يكون تحريم ما
يغاير سبيل المومنين باعتبار تحريم الكفر اذ احد لا ينكر تحريم الكفر وانه يغاير سبيل المومنين لانا نقول سبيل المومنين
الدليل الناشي من الاتفاق وهو الاجماع فيلزم حجية الاجماع فلا يمتنع حمل الغير على غير العموم وكذا السبيل فلو اريد المنع

المنع لا بد ان يقال ليس المراد سبيل المومنين ما يكون ناشيا من الاتفاق في الشرح العضدي اذا قام الاحتمال في
الاية كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة من اتباع الظن
فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا اقول اثبات الكلية نوع واحد لا يستلزم الدور
والا يبطل الاستواء وايضا في الحصر المستفاد من هذا الكلام نظر لان المجتهد لو لم يعمل بظنه اما ان يترك العمل او
يتبع الوهم وهما باطلان فيتعين اتباع الظن وهذا القدر يكفي في اثبات الحجية فان قلت مقصود المعترض انه
لو اثبت حجية الاجماع باليقين يلزم الدور اذ العمل بالنص انما يثبت بالاجماع قلت لو علم العمل بالظاهر بالاجماع
لا يحصل النص او العمل بالظاهر هو الحكم بمقتضى الدليل الظني الظني فلا يحصل اليقين بحجية الاجماع ان قلت
قولكم في ان اثبات الاجماع في الجملة يكفي للمستدل لانه لا قايل بالفصل ايضا منظور فيه لان عدم القول بالفصل
ايضا لا يجيز الاجماع قلت لا نسلم ذلك ولو سلم يحتمل ان يكون الاجماع الذي ثبت حجيته هو الاجماع الدال
على حجية عدم القول بالفصل قال افضل المتاخرين فخر الملة والدين الرازي في المعالم ولا يمكن ان يقال انه
لو ثبت ان ذلك الاجماع حجة وجب ان يكون ساير الاجماعات حجة لانعقاد الاجماع على انه لا قايل بالفصل
لانا نقول هذا اثبات لاصل الاجماع باضعف انواع الاجماع وهو في غاية الفساد هذا اعتبار به وفيه بحث
قد علمت الوجه الثالث ولان مفهوم اي مفهوم قوله تع ويتبع غير سبيل المومنين فيما صاروا به مومنين اي الايمان
نظيره اي قول الناصحين لا تتبعوا غير سبيل الصالحين اي اتبعوا طريق الصلاح فلا يدل على الاجماع الوجه
الرابع قوله ولان السبيل الدليل لمشاركته الطريق في الايصال حاصله ان السبيل في اللغة بمعنى الطريق و
اطلاقه على الاجماع والدليل مجاز والعلاقة بين الدليل والسبيل هو الايصال وكونهما محلا للسلوك فاختار هذا
المجاز هو اللايق لعدم ظهور علاقة السبيل والاتفاق ولهذا اشار المص بقوله فالتجوز فيه اي في الدليل اولى
من التجوز في ارادة الاتفاق على الحكم اعني الاجماع اذ لا مناسبة فيه في التجوز اصلا ولذا كان المراد بالسبيل الدليل

التمسك بالاية على حجية الاجماع بل يلزم حجية الدليل الوجه الخامس ولان الاية تدل على المعصوم لان سبيل المومنين
التمسك بالدليل قبل تقرر الاجماع الوجه السادس ان بين اتباع غير سبيل المومنين واتباع سبيل المومنين واسطة فلا يلزم من
نفي اتباع غير سبيل المومنين اتباع سبيل المومنين والى هذا اشار المص بقوله ولعدم الملازمة من تحريم اتباع غير سبيل المومنين
ووجوب اتباع سبيلهم لاحتمال الترك لثبوت الواسطة بين اتباع غير سبيل المومنين واتباع سبيلهم وهي ترك الاتباع فلا يلزم
حجية الاجماع واجاب العلامة التفتازاني بان ذم اتباع غير سبيل المومنين وان كان اعم من وجوب اتباع سبيلهم بحسب
المفهوم لكن لا مخرج يجب الوجود عن اتباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم اوهي سبيل
المختار ولا انه من قول او فعل الوجه السابع ان اتباع سبيل المومنين لا يجب من كل جهة وكل اذ لو يجب ولو اتفقوا
على مباح لا يمكن ان يكون اتباعهم واجبا او يلزم التناقض بان يكون المباح مباحا فيبطل اتباعهم في جميع الامور ويجب القول
بالاتباع في البعض وهو الايمان ولا يبطل لانه اشار المص بقوله ولامتناع العموم اي المتابعة في كل الامور لو توافقوا
في المباح فانه يجب التناقض بان يكون واجبا وغير واجب اذ فرض مباحا والا فلا وهو عدم الوجوب المتابعة في كل
الامور وفيه انه قد تراد المتابعة للمباح باعتبار وجوب اعتقاد الاباحة الوجه الثامن ان المرتضى علم الهدى قال ان الاية
على اتباع من علم ايمانه بحيث لا يحتمل ان يكون منافقا وهذا لا يظهر الا في المعصوم فيكون المراد ان اتباع المعصوم واجب فلا يلزم
حجية الاجماع والى هذا اشار المص بقوله قال المرتضى رحمه الله انها تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لانه يكون باطنه
ظاهره وانا نحقق ذلك في المعصوم هذا ما سنح لنا في جواب الدليل الاول وامثال البحث حتى كان يحتمل ان يطول الكتاب
وربما تركنا بعض التوجيهات واما الجواب عن الثاني فلوجه الاول ان الاية غير محمولة على ظاهرها لانها لو كانت على
ظاهرها لكان كل واحد من الامة عدلا وهو ظاهر البطلان لان المراد ليس الكل المجموعي بل الافرادي وهو لا يتحقق الا في المعصوم واشار
المص الى هذا بقوله ويشكل الدليل الثاني بان وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد بها وهو باطل اجماعا فيكون المراد
البعض كما قلنا الوجه الثاني ما اشار المص بقوله ولان العدالة لا يكون الشهداء الا يوم القيمة فيحتمل ان يكون اجماعهم على اظهار الصغاير

فلا يدل على اتفاقهم على الصواب فلا يكون حجة الوجه الثالث قوله ولان شهادتهم في الاخرة والعدالة تتحقق
هناك فلا يدل على حقية اجماعهم واما الجواب عن الاية الثالثة فبوجهين الاول ان المراد بقوله خير امة بعض الامة
فيحمل على المعصوم الثاني ان اللام في المعروف والمنكر لا يمكن ان يكون للاستغراق فلا يقتضي كونهم امرين بكل معروف
ولا كونهم ناهين عن كل منكر فيبطل اتفاقهم وكيف لا والامر والنهي لا يقتضي عدم فساد اتفاقهم والى
الوجهين اشار المص بقوله ويشكل الدليل الثالث بان الخطاب لبعض الامة فيحمل على المعصوم ولا ينافيه في السند
بان المعصوم واحد فلا يكون امة لقوله تع ان ابراهيم كان امة وايضا المعصوم في اكثر الاعصار متعدد
كما في زمان سيد الشهداء ابي عبد الله الحسين عليه السلام كان الامام زين العابدين والامام محمد الباقر عليهما السلام
وايضا الحصر والالتباس موجودان ولان المفرد المحلى باللام التعريف كالمعروف والمنكر لا يدل على العموم كما هنا
والخبر اعني قوله صلى الله عليه واله لا يجتمع امتي على الضلالة من باب الاحاد فلا يتم استدلال النواة والتواتر
بجب المعنى فرالمتواترات لعدم شرائط التواتر وهو اخبار جمع احال العقل تواطيهم على الكذب وهذا
غير متحقق لان في الخبر ولا في معناه ولم يتعرض المص لجواب استدلال الجويني من اتفاق العلماء المحققين
قاطعا قويا قثبت حجية الاجماع لانه مذكور في الشرح العضدي والجواب انا لا نم قضاء العادة بتحقق الاتفاق
وانما المسلم اتفاقهم على مظنون اذا دق فيه النظر اما اتفاقهم على مقتضى القياس الجلي وخبر الاحاد بعد العلم بوجوب
العمل بالظن فلا واقول يمكن الاجماع عندهم لا عن دليل قطعي ولا غيره كالاجماع على خلافة الخلفاء فانه
تحقق الاجماع المصطلح بزعمهم من غير نقل اعلم ان صاحب المحصول قد باحث في دليل النواة بانه ليس متواترا
لا بحسب اللفظ ولا بالمعنى لكن قال صاحب المواقف كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون
التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها وانت تعلم ان حصول الاجماع معلوم بالضرورة
من الدين سفسطة البحث الثاني قال المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث واذا اختلف اهل العصر على قولين لا يجوز

ثم احدث احد من بعدهم قولا ثالثا فقد منعه الاكثرون وجوزه الاقلون ولهم امثلة احدها ان يطا المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ثانيها ان الجد مع الاخ قيل يرث المال كله ويحجب الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول بحرمانه قول ثالث ثالثها فسخ النكاح بالعيب كالعنة هل يفسخ وقيل لا يفسخ فالقول بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث واقول في هذه المسئلة منع الاكثر وجوز الاقل واختار ابن الحاجب التفصيل فهو قول ثالث وقال ابن الحاجب في المختصر الصحيح التفصيل فان كان القول الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فلا يجوز والا يجوز فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب دون بعض لانه لم يخالف اجماعا على غير ادعاء الحصر في القولين اذ الاجماع في الفسخ بالبعض وان امكن ان يقال الحصر في القولين مجمع عليه فادعاء القول الثالث يكون خرق الاجماع وبالجملة في البكر المشتراة الموطاة اجماعان اجماع الحصر واجماع انه لا يجوز الرد مجانا بخلاف مسئلة الرد في النكاح ببعض العيوب فان فيه خرق اجماع واحد فالقول الثالث والحق انه لا اجماع في الحصر اذ لو رجع احد المخالفين وحصل الاتفاق بعد الاختلاف يحصل الاجماع وهو جائز او مات احد الطرفين وبقي الطرف الاخر الواحد يتحقق الاجماع بلا خلاف قال المص في النهاية لو اختلف الامة في المسئلة على قولين هل يجوز لهم الاتفاق على ثالث الوجه التفصيل وهو انهم ان نصوا على عدم الثالث لم يجز والا فالوجه الجواز واقول الظاهر القول باختلاف الامة على قولين ان يكون الامام في احد القولين فح لا يحتمل الثالث البته فالحق ما ذهب اليه المرتضى وهو رد قوله فلم يفهم مراده لان من قال باختلاف الامة على قولين ان اراد بالامة غير الامام فلا نزاع ح للعلم بان احد القولين حق اذ المعصوم الامام قائل باحدهما والامة لا يتجاوز عن القولين فاما فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين وح يكون القول الاول الذي يقول به الامام حقا فيكون القول الثاني باطلا وكذا الثالث لان الحق منحصر

منحصر فيما قاله الامام واما الجمهور فقد جوز بعضهم وهو ابن الحاجب اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه كما ان الجد في صورة يكون الجد مع الاخ بعد قول بعضهم بحجبه بحجب المال وقول بعضهم بمقاسمة الاخ فان حرمانه يشتمل على خلاف الاجماع فلا يصح القول الثالث الذي هو الحرمان واما اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا اذا لم يلزم منه مخالفة الاجماع وهو المجوزون للاجماع من كل منهما من الطائفتين المتفقتين على وجوب الاخذ بقولهم او بالقول الاخر المخالف الاخر فلا مجال للقول الثالث لانه مخالف للاجماع اعلم انه لا يبقى الاجماع على وجوب الاخذ بقولهم للمقلد وغيره فانه لا يجوز تقليد المجتهد لمجتهد اخر فلا بد من حمل قوله على وجوب الاخذ للمقلد وح لا يظهر فتحه دليلهم اذ يحتمل القول الثالث الا ان يتم الكلام على تقدير الحصر في المجتهدين فانه على تقدير عدم التعدد لا يجوز للمقلد العمل بقول الثالث وفيه بحث يجيء واذا حكمت الامة بعدم الفصل بين المسئلتين في جميع الاحكام بان نص الامة باجمعها ان لا فرق بين المسئلتين في جميع الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل او التحريم فيهما او اختلف بان حكم البعض بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم فيهما او لا ينقل الينا حكم وكذا اذا لم يفرق بينهما احد ولم ينقل الحكم بعدم الفصل واتحد طريق الحكم كالعمة والخالة المندرجتين تحت ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء الاجماع ولزوم ان من يوافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع اذا لم يفصلوا بين المسئلتين فان نصوا على عدم الفصل بينهما في كل حكم او حكم معين فتح وان دليل على ثبوته في احديهما وجب مثله في الاخرى وان لم ينصوا وعلم اتحاد ما كما قيل من ورث العمة والخالة ورث الاخرى ومن منع منع لاتحادهما في انهما من ذوي الارحام فكذلك في هذا الحكم لكنه من اضعف الاجماعات وان لم يعلم جاز الفصل بينهما اذ ليس فيه مخالفة الاجماع لا في الحكم ولا في علته ولانه لو امتنع ذلك لوجب على من وافق المجتهد في مسئلة لدليل موافقته في الكل وللمانعين مطلقا ان ذلك مما اجمعوا عليه من عدم الفصل ومن وجوب الاخذ بقول اتي طائفة كانت وكذا الجواب عن الاول اما الثاني ان ذلك اجماع على عدم الفصل وعن الثاني ما سبق وللمجوزين مطلقا ان ابن سيرين عمل بقول الصحابة

فقال للام ثلث ما يبقى في زوج وابوين بقول ابن عباس فقال للام ثلث المال التابعين يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كاختلاف الصحابة في موضع دفن الرسول صلى الله عليه واله ثم اتفاقهم على الروضة وكاختلافهم على قتال مانعي الزكوة ثم اتفاقهم على قتالهم وفيه ان بعض الامثلة غير مطابق على مذهب من يقول بانقضاء العصر بانه لا يتحقق ذلك بان الاختلاف المذكور في عصر واحد خلافا للصيرفي فانه استدل على ان الاجماع بعد الاختلاف مستلزم له كان قبل الاختلاف وقع الاجماع على جواز اخذ المقلد بقول اي المفتين اراد فلو وقع الاجماع بعد الخلاف بطل الاجماع الاول فيكون الاجماع الثاني منافيا للاجماع الاول وهو خلاف الاجماع والمص اجاب عن استدلال الصيرفي بقوله والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين سائغ مع الاجتهاد ومشروط بعدم الاتفاق على احدهما وحاصل الجواب ان المجمع عليه هو انه يجوز للمقلد ان يعمل بقول اي واحد من المفتين المخالفين بشرط ان لا يتوافقا فانهم اذا توافقوا لا يجوز العمل بالقول المتروك اجماعا فترك العمل باحد القولين لانتفاء الشرط وانتفاء الحكم بانتفاء الشرط ليس نسخا وتخليص الجواب ان الاجماع لم يتغير عن حاله غاية ما لزم ان المسئلة التي كنا فيها خرج عن كونها متعلق الاجماع فان الاجماع المذكور كان متعلق في محل وقوع الاختلاف فيه واذا التمسس ليس محلا للخلاف ويمكن ان يحمل قول المص مع الاجتهاد اشارة للاجواب كذلك لانه يمكن ان يقع الاجماع في محل لا يكون محلا للاجتهاد فانه يتحقق الاجماع ولا يلزم المحذور المذكور اعني ترك العمل بما كان معمولا به بالاجماع وهو اقدم اي المخالف وقد يمنع انعقاد الاجماع بالعمل اي قول يختار المقلد من القولين كما اشار المص مع منعه اي منع انعقاد الاجماع في الصورة المذكورة واذا اجمع اهل العصر الثاني على احد قول اهل العصر الاول كان اجماعا لا يجوز مخالفته خلافا لكثير من المتكلمين وفقهاء الشافعية والحنفية واحتج المخالف بعدم انعقاد الاجماع بقوله وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مقتضى الاية ان الاجماع لا يرفع التنازع وكذا ارد لا الا الله والا ما اشار

اشار المص بقوله واحتج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين على انه يجوز مخالفته بقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله كما فصلنا ويتدافع الاجماعين كما حررناه من انه يلزم ان يكون الاجماع الثاني منافيا للاول وبالمعارضة بالموت فانه بموت احد الطائفتين يصير القول الاخر مجمعا عليه فيكون قولهم حجة بالموت ولانه اي الاجماع ان كان لدليل لم يخف عن اهل العصر الاول خصوصا الصحابة الذين هم جل اهل العصر الاول ولان الاجماع يستلزم القطع باحدى القولين وكان واحد منهما قبل الاجماع غير مقطوع به وهو اي القطع بعد عدم القطع قول ثالث وهو غير جائز باطل اي احتجاج الحنفية باطل لعدم التنازع في اهل العصر الثاني فلم يجب عليهم الرد اذ المعلق بالشرط في قوله تعالى اذا تنازعتم في شيء فردوه عند عدم ع ولان العمل بالاجماع رد الى الله فان التعلق بالاجماع رد الى الله تعالى والرسول صلى الله عليه واله فان منشا الاجماع اما الكتاب او السنة وفيه نظر والوجه ان نقي ان الاجماع ايضا من طريق الشرع فيكون العمل بالاجماع رد لا لتعدد والاجماع على تسويغ الاخذ باحد القولين مشروط بعدم الاتفاق اي انعقاد الاجماع في الصورة المذكورة انما يتحقق لو لم يتفق الاحد القولين بعد الاجماع فاذا وقع الاتفاق وظهر ان الاجماع الاول لم يكن اجماعا وهو اي المخالف الذاهب الى عدم حجية الاجماع بعد الاختلاف يقدح في الاجماع مطلقا ويحتمل ارجاع الضمير الى ما ذهب اليه المخالف من عدم حجية الاجماع الثاني المحصول الكم اذا جوزتم ان لا يكون اتفاق اهل العصر الثاني حجة فلم لا يجوز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الاول حجة اذ ليس لاحد الاتفاقين اولوية على الاخر واذا لم يكن الاتفاق حجة لم يلزم من حصول الاتفاق الثاني ما ذكرتم من المحذور فثبت ان هذه الحجة متناقضة ويحتمل ان يكون بيان قول المص يقدح في الاجماع مطلقا ان توقيف الاجماع صادق على الاتفاق الثاني فاذا لم يكن معتبرا بطل الاجماع مطلقا لعدم التفاوت واعلم ان غاية ما لزم من دليله عدم حجية الاجماع في المادة المعينة فلا يحصل المط الذي هو السلب الكلي وهو قول الخصم لا شيء من الاجماع بعد الخلاف بحجة وانما قلنا انه

لا يلزم اذ لا يتصور الاختلاف فى المسئلة الاعتقادية وليس التخيير المذكور مجمعا عليه فيه اذ لا يتصور العمل والحق ان
الجواب المنع عن الاجماع على التخيير فان كل طائفة تعتقد ان الحق فى قولنا اشار بقوله هذا ان قوله والاجماع مشروط
جواب جدلى لان توقف الاجماع صادق على الاتفاق المذكور ولم يعتبر فى صدق الاجماع الشرط المذكور
فالمحقق هو منع تحقق الاتفاق فى الصور المذكورة اقول لو تم لما توقف الاجماع لا وجه للخلاف فى هذه المسئلة
ان الاجماع بعد الخلاف ينعقد ام لا اذ توقف الاجماع صادق بلا ريب على الاتفاق الثانى فالصواب ان يجعل
مدار الاختلاف فى هذه المسئلة ان انقراض العصر شرط فى الاجماع ام لا فان جوزه تحقق الاجماع بعد الخلاف
وان لم يجوز فقد اختلف فيه فقال بعضهم يجوز ان كان مستند اتفاقهم على خلاف القياس الاجتهادى لا الدليل
القاطع كما صرح المص فى النهاية وعلى كل حال يصدق تعريف الاجماع على الاتفاق بعد الاختلاف الذى انقرض
عصر المتفقين فلا وجه للخلاف وايضا قول المص والحق انه محل نظر لان الكلام فى جواز العمل للمقلد بقول اى المجتهدين
اراد وبعد الاتفاق يبطل احد القولين المعلوم بالاتفاق ومع هذا الاجماع لا وجه لقوله ولا يحتاج للامام
فى ان الاجماع لم يتحقق لعدم الشرط بل الاجماع بحاله كما اشرنا غاية ما فى الباب ان المسئلة ليس يتعلق الاجماع فان
الاجماع كان فى صورة الاختلاف ان قلت السلام واجب بعد الصلوة او مندوب على اختلاف
الرأيين وللعامى ان يقلد احد القولين واذا تحقق الاجماع يبطل مثلا السلام مندوب مع انه كان صحته
مجمعا عليه فيبطل الاجماع قلت الاجماع المتعلق بالسلام مندوب على تقدير ان يكون مختلفا فيه فاذا لم
يكن مختلفا لا يتحقق تعلق الاجماع به وهذا كلام صحيح والموت ليس حجة بل هو كاشف عن كون قول الطائفة
الاخرى حجة لانه تم كل الامة بعد موت الطائفة الاولى اقول يجرى هنا الاجماع وايضا الموت لو كان كاشفا عن
حقية قول الاخرى يلزم انقلاب الخطاء صوابا لانه لا ريب ان قول احدى الطائفتين خطاء على قول من يرى ان الصواب
فى غير مذهب المصوبة بلا ريب فكما يجوز موت المخطئين يجوز موت المصيبين فاذا ماتت الطائفة الذين اصابوا

الحق وبقى المخطئون يلزم ان يكون قول المخطئ حقا فاشار المص الى دفع هذا بقوله ولا يلزم انقلاب الخطاء حقا
لمنع فرض موت المصيبين قبل المصير الى قولهم من الاحياء وكيف لا والامام عليه السلام لا يخلو الزمان عنه والحق
معه يدور حيثما دار ويجوز خفاء الدليل على بعضهم اى بعض الصحابة من العصر الاول ويمكن ان يق ان الاجماع
لا يلزم ان يكون منشأه الكتاب والسنة فان اهل السنة يقولون بامامة الخلفاء بالاجماع ويقولون بعدم
النص وكذا الاختلاف فى موضع الدفن ثم الاتفاق على المحل المعين لا نم انه لنص الا ان يق التعيين
لنص وقع والقول الثالث هنا جائز لان الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا
حصل الاتفاق لم يتحقق الاجماع كما مر وفيه ما اوردنا لا يق قد تقرر وليس بالحقيقة قولا ثالثا ولهذا قال
المص هنا اى فى محل يكون الاعتماد على حقية احد القولين البحث الرابع اذا مات احد القسمين من اهل الحل
والعقد المتخالفين صار القسم الاخر كل الامة فى ذلك العصر فيكون قولهم اجماعا وكذا اذا كفر احدهما احد القسمين
او جن او لو رجع احدهما الا القول الاخر كما اذا اختلف طائفتان فى مسئلة قبل انقضاء العصر ورجعت احديهما
لا القول الاخرى كان اتفاق الطائفتين اجاعا لصدق حد الاجماع على اتفاق جميع الطائفتين ويجوز
فى القولين عند الجمهور اى اهل السنة بان رجعت طائفة منهما عما قالت الى قول الطائفة الاخرى وبالعكس عند
اهل السنة القائلين بعدم عصمة الامام ووجوده فى بعض الاعصار فانه يجوز ان يكون القول الثالث حقا
كما نقل المص عن اهل السنة واقول ضابط الاجماع انما يتصور حين حضور الامام بان يعلم الطائفتان ويعلم
دخول الامام فى احدهما ثم يعلم اتفاق الفرقة الثانية مع الاولى لتحقق الاجماع واما فى غيبته فلا يعلم ذلك وايضا اتفاق
الطائفتين بعد الاختلاف انما ينضبط فى افراد الانسان والامة اعم من الجن ودعوى انه يشمل الجن اهل الحل والعقد
مشكل وتمام الكلام قد مر اقول ان كلامنا فى الاجماع وهو انما يحصل باتفاق الامام والكل والانس على انه لزم
ان لا يكون الاجماع معلوما وليس الكلام فيه انما الكلام فى تحقق الاجماع وهو يتحقق بعد اتفاق الكل قلت الكلام فى الاجماع الذى

الذى يحتج به واذا لم يعلم لا فائدة فى البحث عنه ومن هذا القبيل الاجماع الذى ادعاه الامامية فى غيبة الامام بدخول
الامام فانه لا يتصور العلم به الا بعد العلم بالاجماع الا ان يكون بدخول الامام عليه السلام فلا فائدة فى هذا الاجماع الا الالزام
لمن يستدل بالاجماع ولا يستند بقول وحده ثم اعلم ان تعاكس القولين بان يرجع كل واحد من الطائفتين على قول
الا القول الاخر وبالعكس وهذا ان يكن فى حال واحد يحتمل ان لا يكون اجماعا لكن اذا كان رجوع طائفة الا قول
الاخرى وبعد الوفاق يخالف الفرقة الاولى ورجع الا القول الذى رجعوا عنه يلزم تحقق الاجماع الا ان يشترط مع
تحقق الاجماع انقراض العصر لكن لا يرضى به المص لا عندنا اى عند الامامية القائلين بعصمة الامام الموجود فى كل وقت
عن كل خطاء فى الخطاء فى الاجتهاد فالامة اذا افترقت فرقتين احديهما مع الامام فلا يتصور التعاكس الا ان الامام
لا يمكن تغييره عن قوله اقول اذا جوزنا النسخ فى قول الامام الذى قال به الامام لا اعنى ثم يغير الامام عن
قوله وكذا خرج به يمكن ان يعمل الفرقة الاولى قولهم لا ماكان الامام عليه السلم قائلا به ثم رجع لا النسخ من غير
علمهم بالنسخ وعلم الامام به بل نقول يجوز ان يكون الامام عالما بشرط ومنهى على الشرط فينتهى الحكم فى تمكين
التعاكس بل القول الثالث وح يبطل ما اختاره المرتضى وكذا يلزم القدح فيما ذكره فى قول المص عن ان
الامام اذا حكمت بعدم الفضل لا يجوز الفضل فانه يصح الفضل على ما جوزنا الا ان يق ان ممنع هذا الكلام
على ان مثل هذا النسخ لا يتصور فيما قال به الامام وانقراض العصر غير شرط فى الاجماع خلافا لابن فورك
وجمع من الفقهاء والمتكلمين لعموم الادلة الدالة على حجية الاجماع والاولى ان يق لشمول حد الاجماع وايضا
مدار الاجماع عند الامامية على اتفاق الامام فلا يحتاج الا شرط اخر بعد تحققه فى المحصول لو اعتبرنا الا
يلزم ان لا ينعقد الاجماع لانه قد حدث من التابعين من الصحابة من اهل الاجتهاد فيجوز لهم مخالفة الصحابة
فان العصر لم ينقرض ثم الكلام فى هذا العصر كالكلام فى الاول اقول لا يصح الجزم بعدم تحقق الاجماع على تقدير
اعتبار الانقراض فان مجرد تحقق المخالفة من التابعين لا يوجب عدم الاجماع نعم يمكن المناقشة بجواز انعقاد

بقاء الخفر على معنا وعليه السلم ومثله وكذا اذا دخل الجن فى اهل الحل والعقد فانه لا يتحقق اجماع قبل انقراضهم
البحث والتامل لا يصح مع الخلاف فلا يتم الاجماع هذا جواب عما استدلوا على اشتراط انقراض العصر بانه
مهما كان العصر باقيا لا يستقر الاجماع لاحتمال البحث والفحص ومحصل الجواب ان الاجماع يمنع البحث والفحص
فان ذلك مظنة الاختلاف اقول احتمال ان يظهر خلاف ما يقتضى الاتفاق من غير بحث اتفاقا بان يكون
من غير طلب لو ارتد الفحص لزيادة الاطمينان لكن كما يجوز ان يظهر خلاف الاتفاق لاهل العصر الاول يجوز ان يظهر
لاهل العصر الثانى فان حجية الاجماع مع الاحتمال الثانى قلت حد الاجماع كما اشرنا عام والدليل يقتضى العموم ونقل
الاجماع بخبر الواحد جائز فوجب العمل لحصول الظن به اختلف الناس فى نقل الاجماع بخبر الواحد
اكثر الناس ومنهم طائفة من الشافعية واستدل المص على الجواز بان الخبر الواحد طريق شرعى يثبت به الاحكام
وتخصيص العمومات فثبت به الاجماع ايضا فوجب العمل لحصول الظن بالحكم المجمع عليه بواسطة النقل بخبر الواحد
وكيف ولا يدفع الضرر المظنون الا بالعمل بالاجماع المنقول بخبر الواحد ولان الاجماع نوع من الحجة فيصح النقل
كما يعمل بمظنون الحجج الباقية واقول كما يقطع الظن فى نقل الاجماع كذا يمنع فى تحقق الاجماع مع تحقق الرواية بالتواتر
وعلى التقديرين يلزم بالدليل المذكور العمل لكن لا يصح دعوى تقدم الاجماع على النص مطلقا كما قالوا
البحث الخامس قول البعض من اهل الحل والعقد وسكوت الباقين عن الانكار ليس باجماع لاحتمال السكوت
احتمالات ثمانية الاول عدم الاجتهاد بان يكون فى مهلة النظر الثانى ان يعتقد ان كل مجتهد مصيب كما هو راى
المصوبة فكان اجتهاد حق لكن اجتهاد غيره فلا يلزم له المنع كما اشار المص بقوله او بثبوت الاجتهاد
يعتقد اصابة كل مجتهد الثالث ان يمنعهم من قوله او حصول مانع عن اظهار معتقده الرابع ليس بان يمنع داعى
اظهار المعتقد لكنهم راو المصلحة فى عدم المبادرة الى اظهار الانكار كما يمنعهم من قول المص او انتظار وقت
الانكار كما يمنعهم من قول المص وانتظار وقت الانكار الخامس انهم ما راوا ان الانكار لا يمنع ولا يؤثر

كما يتوهم من قول المص او علمه بعدم القبول فتركه لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يشترط فيه عدم العلم بعدم القبول الياس
انما سكتوا الخوفهم على انفسهم وعرضهم كما اشار المص بقوله او خوف السابع انهم ظنوا قيام غيرهم في دفاعهم عن الانكار
واليه اشار المص بقوله او ظن قيام غيره مقام في الانكار الثامن انه اعتقد انه صغيرة فلا يلزم عدم الانكار نقص
العداله واشار المص بقوله او اعتقاد انه صغيرة ولما ابطل كون الاجماع السكوتي المذكور اجماعا فرع عليه قوله من قال بحجه
فبطل قول من قال انه اجماع وحجه بحرمه وكذا قول ابي هاشم فانه يقول ليس باجماع فانه ليس باجماع ولكنه حجه اقول
يحتمل ان يكون السكوت لاجل المحل ليس لو ذنب لا صغيره ولا كبيره بل الخ فلا يلزم الانكار عليه وايضا الاجماع
هو الاتفاق واللفظ دال على الاتفاق فان دل السكوت على الاتفاق بقرينه حاليه او مقاليه يلزم الاجماع و
الاحتمالات الثانيه قد يكون الاصل عدمها فلا يقدح في ظن الاتفاق وايضا اذا استمر تسمعه وتشيع في الخلاف وبقي
الغير بحكم العقل الباقي كذلك واو اسكتوا بل اذا لم يرتهم فظن الاجماع يحصل بعدم الرد بالنسبه الى العقيل وايضا الكثر
الاحتمالات المذكوره جاريه في التكلم فيلزم ان لا يكون القول ايضا اجماعا احتج الجبائي على انه اي السكوت
في الصورة المذكوره حجه بعد انقراض العصر في المحصول اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقي حاضرين
لكنهم سكتوا وما انكروا فمذهب الشافعي انه ليس باجماع ولا حجه وقال الجبائي انه اجماع وحجه بعد انقراض العصر
ابو هاشم ليس باجماع لكنه حجه وقال ابو علي بن ابي هريره من الشافعيه ان كان هذا القول من حاكم مسقط عند الفقهاء الحاكم
لم يكن اجماعا ولا حجه وان كان من غير حاكم مسقط كان اجماعا وحجه لنا ان السكوت يحتمل وجوها سوى الرضا وهي ما بينه
كما اشار بجريان العاده بالانكار او اظهار ما يعتقده من القول مع التقيه ولا تقيه هنا وان اشتهرت لان العاده
جاريه بان الناس اذا تفكروا في زمان طويلا واعتقد خلاف ما اشتهر من القول اظهروه اذا لم يكن هناك تقيه
ولو كانت هناك تقيه لاشتهرت بين الناس فلما لم يشتهر سبب التقيه ولم يظهر الخلاف حصل الظن بالموافقه
وهو الاجماع والجواب المنع من العاده وكذا منع قوله ولا تقيه وكذا اي قلنا في الاجماع السكوتي انه ليس بحجه والاجماع يقول

اذا قال بعض الصحابه قولا ولم يعرف له المخالف واقول اذا لاحظنا ان الاصل عدم المخالف اولا حظنا قراين
احوال او المقال يمكن تحقق الاجماع سيما اذا كان القائلون اكثر نحكم بالاستقرار كما ذكرنا واذا استدل اهل العصر بدليل
او ذكروا تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال بدليل اخر كما اذا استدل الصحابي بالكتاب والسنه واستدل
التابعي بالاجماع او ذكر تاويل لا يستلزم عدم التاويل اي جاز لمن بعدهم ذكر تاويل بشرط ان لا يكون منافيا
لتاويل العصر الاول فان التاويل الاول فرض انه من جميع اهل العصر الاول الداخل فيهم الامام واقول يلزم
على ان هؤلاء ان لا يستدلوا بدليل يبطل الدليل الاول وذلك ان يقول الامام ليس داخلا في التشكيك اذ لم يجتهد اهل كمن
والامام علم بوجه اخر وايضا قد عرفت ان استعمال المشترك في معنييه جائز عند جمع فاذا اول الاولون
بالطهر وثانيا بالحيض بان لا يكون كلا المعنيين مرادا فالمحذور فيه انه لا منافاة بين التاويلين في فلو تاول الاولون
المشترك باحد معنييه لم يمكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر وفيه بحث لان مطلق تاويل المشترك باحد المعنيين
الاخر لا يستلزم منافاه التاويل الثاني للاول ويمكن ان يقال انهم اذا عينوا اللفظ معنى معناه ان معنى اللفظ
منحصر فيه فيكون التاويل الثاني منافيا وبالجمله ان الامام اذا عين اللفظ معنى وقال ان معناه المراد منحصر فيه لا يمكن
تاويله ولا للقران محامل بالنسبه الى كل طبقه فلو عين الامام عليه السلم لطبقه معنى لا يلزم ان لا يكون لطبقه اخرى غير ذلك
وهو نظم البحث السادس اجماع العتره حجه اذا فسرنا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد حصل اتفاق العتره داخلا
في الاجماع يشكل بقول كل واحد من العتره الطاهرين كلامهم حجه بالاستقلال لعصمتهم لقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما نزلت احضر رسول الله صلى الله عليه واله الكساء ووضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن و
الحسين عليهم السلم وقال اللهم هولاء اهل بيتي فقالت ام سلمه الست من اهل البيت فقال انك على خير والخطاء الرجس فيكون منتفيا
حاصل الاستدلال ان مراد الله لما كان اذهاب الرجس عن اهل البيت عليهم السلم وعين النبي صلى الله عليه واله اهل
البيت واخرج منهم ام سلمه دلت الايه على انها نزلت الا في حق العتره فيكون كلامهم حجه اذ الطهاره عن الرجس
تقتضي عدم الخطاء فعلم ما اورد الايقي ان يقال ان سابق الايه يقتضي شمول الزوجات وكيف والمسلم ان الطهاره
تقتضي العصمه لا يمكن شمول الايه لهن لعدم عصمتهن بالاتفاق واللايق الاحتجاج بالايه والرواه على حجه
قول كل واحد من اهل البيت لكن لما وقع هذا البحث في كتب الجمهور في هذا المحل اورده المص هنا وليس المراد بالاذهاب
ازاله الرجس الموجود بل رفع ما يقتضي الرجس والدليل على ذلك ان الحسن والحسين عليهما السلم كانا وقت نزول

الايه طفلين لا يتصور فيهما الرجس فعلم ان المراد عدم اتصافهم بالرجس والحق ان مجرد الايه لا يكفي في الاستدلال
لكن يفهم منها لضمايم الروايات الاخر ان المراد بالطهاره العصمه وبالدليل العقلي يعلم ان عصمه الامام باي
وجه يكون فعلم معنى الطهاره والا لا يتم الاستدلال على زعم الخصم القائل بان النبي صلى الله عليه واله يكون مجتهدا
ويقع منه الخطاء في الاجتهاد والخطاء في الاجتهاد لا يكون رجسا لانه لا اثم فيه والحق ان تقدس الذوات
العاليه باي عن الا مطابقه مطلقا لان حسنات الابرار سيات المقربين ولقوله عم اني تارك فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي هذه الروايه تقتضي اتحاد اهل البيت والعتره فاذا كان التمسك
باهل البيت حافظا عن الضلال فيكون قولهم حجه ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتهم من الوحي وهم عليهم السلم
مهبط والنبي صلى الله عليه واله فيهم ومنهم وملازم لهم واقواله غير خفيه عنهم ولما روي المخالف والموافق عن
امام الصادقين جعفر بن محمد عليهما السلم علمنا غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر في الاسماع و
ان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض مصحف فاطمة عليها السلم وان عندنا الجامعه فيها جميع ما يحتاج الناس
اليه فسئل عليه السلم عن معنى هذا الكلام فقال اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما
النكت في القلوب فهو الالهام واما النقر فهو حديث الملائكه عليهم السلام نسمع كلامهم ولا نرى
اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح رسول الله صلى الله عليه واله ولن يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت
واما الجفر الابيض فوعاء فيه توراه موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمه
ففيه ما يكون من حادث واسم كل من يملك الى ان تقوم الساعه واما الجامعه فكتاب طوله سبعون ذراعا
املاء رسول الله من فلق فيه وخط علي بن ابي طالب بيده وجميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمه حتى ان فيه
ارش الخدش والجلده ونصف الجلده كذا في كشف الغمه ونظير من الجامعه هو الاحكام الشرعيه لا ما قاله السيد
في شرح المواقف من ان الجامعه والجفر كتابان لعلي عليه السلم ذكر فيهما على طريقه علم الحروف الحوادث التي
تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمه المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد
الذي كتبه علي بن موسى الرضا عليه السلم الى المامون انك قد عرفت من حقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك
الا ان الجفر والجامعه يدلان على انه لا يتم فانه يدل على اختلاف ما في كشف الغمه وافعالهم كذلك اي غير خفيه
فيستنبطون احكام الافعال بتعبير النبي صلى الله عليه واله ومعاشرتهم له صلى الله عليه واله اكثر من غيرهم

من الازواج وغيرهن فان امير المومنين والحسن والحسين عليهم السلم ما فارقوا النبي صلى الله عليه واله في اخر ايام
حيوته وبعد رحلته ما فارق ابا بماباب مدينه العلم فهم من الخطاء ابعد من غيرهم من الامه في عصرهم وحمل الايه
على الزوجات وحدها باطل لمخالفته الخبر المتواتر عن طريق اهل البيت عليهم السلم من لف الكساء ووضعه على العتره
عليهم السلم دون غيره وسوال ام سلمه والجواب لها بانك على خير ولانه لو كان كذلك لان الايه لو كانت
محموله على الزوجات وحدها كما قال الخصم لقال الله تعالى عنكن بدل عنكم ولان نفي جنس الرجس يقتضي نفي جميع افراده
اجمع لان اللام للجنس ونفي الجنس يقتضي نفي كل افراده خصوصا مع تاكيد التطهير الذي هو صيغه التفعيل الدال على
المبالغه وسياق مقام المدح وهو غير ثابت في حق الزوجات فلا يصح تخصيص الايه بهن ولا شموله لهن
لوقوع الذنب منهن فلم يبق لها الا محمل سوى المعصومين عليهم السلم وحدهم وهم من ذكرناه الذين وضع عليهم
رسول الله الكساء عليه وعليهم السلم اذ لا قائل بغيرهم بعد نفي الزوجات ولان نفي الرجس عن اهل
البيت لو فرض شمول الزوجات يقتضي نفيه نفي الرجس عن ذكرنا على قول الخصم لانهم من اهل البيت اجماعا
مساوي غيرنا الا انه اذا شملت الايه على الزوجات لا يمكن حملها على العصمه الا على طريق المجاز فلا
يصح الاستدلال ومراد الخصم من التعميم تضييع الاحتجاج فان احدا لا يقول بان الازواج معصومات عن الصغاير
والكباير ولا قائل بقصر الايه على الزوجات البحث السابع ان اجماع اهل المدينه ليس بحجه لانهم بعض
المومنين فلا يصدق حد الاجماع لكن اقول ليس مراد من قال ان اجماع اهل المدينه حجه انه فرد الاجماع
حقيقه بل اراد ان هذا الاتفاق في حكم الاجماع في الحجه لقوله صلى الله عليه واله ان المدينه طيبه تنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد نعم في يكون اجماع العتره واجماع اهل المدينه من لواحق الاجماع لكن الحديث والمستدل
في حجيه اجماع اهل المدينه تقتضي حجيه كلام كلهم وليس مخصوصا باهل الحل والعقد منهم الا ان يفسر بهم كما في قوله
صلى الله عليه واله لا تجتمع على الضلاله بهم ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجه في قوله
اقول هذا الدليل ينقض دليل الاجماع لان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجه في قوله عليه السلم
الا ان يقال قد بلغ حد الاستفاضه شهره روايات حجيه الاجماع الواقع من جميع الامه بحيث لو فرض خلو كل
الامه عن المعصوم نقبل للروايات المذكوره بخلاف اهل المدينه وحجه مالك احد الفقهاء الاربعه قوله عليه السلم
ان المدينه لتنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عنهم لا يدل على المط اي ليس

دليلا يستلزم المطلوب لمنعه اي منع روايته فانه ليس صحيحا والنفي دلالته لو سلم صحة روايته لاحتمال ذلك في
زمانه صلى الله عليه وآله في عدم عمومه بعده اذ قد وقع بعده صلى الله عليه وآله الخطأ في الحكم بلا ريب في الفروع العضدي
قد اشتهر ان اجماع اهل المدينة المشرفة وحدها من الصحابة والتابعين حجة عند مالك فقيل قوله ذلك محمول على ان
روايتهم مقدمة على رواية غيرهم وقيل محمول على حجية اجماعهم في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة
والصاع والمد دون غيرها والصحيح عند ابن الحاجب من القول بانه حجة مطلقا والاكثر على انه ليس بحجة لنا ان
العادة قاضية بعدم اجماع هؤلاء العلماء المحصورين اللاحقين بالاجتهاد عندهم وايضا ثبت دليل
غير الاجماع الا انك علمت ان الاجماع يمكن ان يراد منه الاعم منه ومن لواحقه او يجعل اللواحق في حكم الا
واجماع المشايخ الثلثة والشيخين ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم وهو صدق حد الاجماع اذ ليس
اهل الحل والعقد منحصرا فيهم في عصرهم وفيه ان الكلام ليس في حقيقة الاجماع بل ما له حكم الاجماع
فالوجه ان يقال لا يتحقق فيهم حكم الاجماع اذ لم يدخل فيهم المعصوم ولا ينتفي برأيهم عن الخطأ واجماع
الصحابي مع مخالفة من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم ليس كل الامة ولانه
يقتضي ان يكونوا في حكم كل الامة ولانهم اي الصحابة رجعوا الى اقوالهم اي اقوال التابعين الذين ادركوا
الصحابة مثل ابن عباس فانه سئل عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق وكذا سئل انس عن
شيء فقال سلوها عن سعيد بن جبير فانه اعلم اقول ليس الكلام في اتفاق بعض الصحابة انما الكلام
اتفاق بعض الصحابة انما الكلام في اتفاق كلهم وعدم علم بعضهم ورجوعهم الى بعض التابعين لا ينافي
المقصود فان يحكم عادة بان هذا الجمع الكثير لا يتفقون على الخطأ كما في تفصيله ولا ياتي عندنا
عدم حجية اجماع الصحابة المحكم به لدخول المعصوم فيه في اتفاق الصحابة لان المعصوم من الصحابة او قول
في زمان الامام ابي الحسن علي بن الحسين عليهما السلم لم يكن من الصحابة الذين كانوا معصومين احد
وكان جمع من الصحابة فاذا جمعوا تحقق اجماع الصحابة عندنا بغير معصوم الا ان يقال بوجود الخضر علينا
وعليه السلم فعلى تقدير ان يجمع الصحابة ولم يكن فيهم معصوم لو اتفقت الصحابة وخالفهم التابعون لغير قول
التابعين اذ المعصوم داخل في التابعين على عكس ما قال المصنف البحث الثاني الاجماع انما هو حجة عندنا
لاشتماله على قول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت كان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة

حجة لا لاجله لا للاجماع اقول اشتراط امام المجمعين وكونهم من اهل الحل والعقد ونظائر ذلك ضايع اذ الحجة
يصير الحجة قول المعصوم وهو حجة حجية الاجماع ضابطه بالحقيقة عند الامامية اما الجمهور وهم الاشاعرة
فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول من المجهول
فان لم يكفرهم اعتبرنا قولهم لانه اذا كانوا من المؤمنين ومن الامة كان قول من عداهم قول بعض المؤمنين فلا يكون
جم حجة وان كفرناهم انعقد الاجماع بدونهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لانه انما يثبت خروج
عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم فلو اثبتنا كفرهم باجماعنا وحده لزم الدور فان كونه مما لم يخالفه كالمجسمة المصرحين
عنا بصفات الاجسام لا القائلين بها المتسترين بالبلكفة لم يتقيد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا
على كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم عن الاجماع المذكور يتوقف على كفرهم في تلك المسائل فلو اثبتناه اي كفرهم
باجماعنا خاصة اي وحده من غير دليل آخر او المراد من غير دخولهم في الاجماع دار لان خروجهم عن الاجماع
يتوقف على ثبوت كفرهم فالعلم بكفرهم بالاجماع يتوقف على العلم بكفرهم لان العلم بكفرهم يتوقف على العلم
٣٠ بانعقاد الاجماع بدونهم وهذا العلم انما يحصل بالعلم بكفرهم واقول اتفاق الجمع الكثير علينا او ان كان
لما لم يحصل العقل عادة كذبهم من الاجماع على النهج المذكور فيما خالفه المخطئون وايضا الاجماع اذا كان
عند المصنف معتبرا لاشتماله على قول المعصوم لا يضر خروج المخطئين لا يكون المخطئين في نفس الامر توجب
تحقق الاجماع بدونهم فلو استدللنا بالاجماع على كفرهم لا يلزم الدور لانا نقول الاجماع في نفس الامر
حق لا شبهة فيه انما كلامنا في علمنا بالاجماع حتى يستدل به وهذا يستلزم الدور وان لم يكفروا
لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من عداهم بعض المؤمنين هذا يدل على ان الاجماع لا يتحقق في اهل العقد
ع والحل وقد عرفت ان المعنى اللغوي في المسئلة الاصولية ان كان مؤمنا غير مجتهد لا دخل له في الاجماع
فيعتبر عندهم قول العصاة لانهم لم يخرجوا الكافر فقط فيدخل اصحاب الكباير في الاجماع لانهم مؤمنون
لان الكباير لا تخرج عن الايمان ولا ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما ذهب ابو الحسين
الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري وابي بكر الرازي على الانعقاد واحتج ابو بكر الرازي وابو
الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبري لان المؤمنين يصدق عليهم عن كل المؤمنين المخرج منهم الاقل فان
الاستغراق بحسب العرف يجتمع مع خروج الواحد والاثنين كالاسود المطلق على الزنج مع بياض حدقته و

والسنة ولتعذر العلم بالاجماع ح اي حين اعتبار عدم خروج الواحد والاثنين عن المؤمنين والجواب الاول مجاز
اي كل المؤمنين كذلك الا مجازا لان الفاظ العموم لا يطلق حقيقة الا على ما احاط كل فرد بحيث لا يشذ عنهم فرد وكيف لا
ويمنع ان يقال المؤمنين الذين خرج عنهم اثنان ليس كل المؤمنين والجواب عن الثاني انه معلوم في زمن الصحابة لضبطهم فكلهم عددهم
فيعلم عدم خروج الواحد وقد مر ان هذا انما يتم اذا لم يكن جمع من الانس كرجال الغيب والجن مثلا معتبر في الاجماع في المحصول
المسلمون اعتمدوا على خلافة ابي بكر بالاجماع مع مخالفة علي عليه السلم وسعد والجواب ان الامامة لا يعتبر فيها الاجماع بل البيعة كافية فيه
انه يلزم ح ان يكون البيعة دليلا آخر البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل يفيد العلم او امارة تفيد الظن والا لكان خطأ لان
كل واحد اذا قالوا بوجوب فعل او حرمة كانوا يقولون على الله ما لا يعلمون وهو باطل فانا نعلم يقينا ان قبل انعقاد الاجماع لا يجوز
احد من المؤمنين بلا مستند ان يقول على الله ما لا يعلم كان يقول هذا حرام او هذا واجب بلا دليل الحرمة والوجوب فلا يتوجه قول المصنف
في النهاية ان ارادوا بالخطأ ههنا مخالفة ما اتفقوا عليه من حكم الله فهو ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه تعالى وان ارادوا
ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع فيه اذ اقول ان قول المجتهد الكل الظني حرام بلا مستند جرأة على الله لا يتصور وقوعه
من مجتهد ويمكن ان يجاب ان مثل هذا يقع لاشتباه دليل بدليل او حكم بحكم وقد وقع مثل هذا كثيرا في الرواة واستدل من
قال ان الاجماع يجوز بلا دليل وامارة لان الدليل والامارة يكفيان في اثبات الحكم فلا فائدة في الاجماع فاجابوا
عنه بقول المصنف والفائدة اي فائدة الاجماع مع تحقق الامارة او الدليل منع المخالفة فان الاجماع لا يتحقق فيه المخالفة بخلاف
الامارة والدليل وترك البحث والتفحص عن الدليل واقول انما يصح ذكر الفائدة اذا وقع الاجماع بارادة الكل ومصلحتهم
والظاهر ان الاجماع يقع بالاتفاق ولو سلم ففائدة الاجماع انه لا ينسخ ويقدم على النص واذا كان الامارة سبب الاجماع فالاجماع في باب
قطعي اذ الامارة ظنية وايضا قال المخالف انا نجد صورة وقع الاجماع من غير دليل وامارة كمجرد تشهي الناس مثل بيع
المراضاة واجرة الحمام اذا وقع الاجماع على صحتهما من غير دليل وامارة فاجابوا عن ذلك بقول المصنف في بيع المراضاة
واجرة الحمام ان سلم الاجماع فيهما فلدليل لم ينقل اي لا نم الاجماع فيهما لاختلاف الفقهاء ولو سلم فيحتمل ان يكون فيهما
مثل سائر الاجماعات دليلا وامارة والمصنف اكتفى باحتمال الدليل فانه اقوى في دفع الخصم لان عدم العلم بالدليل لا يدل
على العدم اي عدم الدليل وكذا عدم نقلهم للاكتفاء بالاجماع لا يدل على العدم واقول اذا كان المخالف مستدلا لا يصح
قال المصنف واما اذا كان مانعا يمنع وسنده ما ذكره فلا يناسب ذلك نعم قلنا احتمال اتفاق الامة لمصلحة جائز واستدل المانع
الامارة امر خفي ضعيف لا يمكن ان يجمع الامة باجمعهم على كثرة طبقاتهم اعم او واحد كما لا يجوز اتفاقهم الساعة الواحدة على اكل

اكل الزبيب والتكلم باللفظة الواحدة وهذا بخلاف اجماعهم على مقتضى الدليل والشبهة لان الدليل والشبهة يجري مجرى الدلالة
عنه من صار اليهما وبخلاف اجماع الخلق العظيم في الاعياد لان الداعي اليه ظاهر واجابوا عن ذلك بما قال المصنف والامارة
جاز ان يكون ظاهرة يوجب جمع الخلق على امر واحد فيسمى الاجماع بعد ان ها لامارة انظر وذهب بعض الاصوليين
لا ان الاجماع اذا طابق الخبر يجب ان يكون سبب الاجماع الخبر المذكور والاكثر منعوا ذلك لاحتمال ان
ن يكون المستند امرا آخر كما اشار المصنف اليه بقوله ولا يجب من موافقة الاجماع الخبر ان يكون صدور الاجماع عن ذلك الخبر ويكون
ناشيا عنه لاحتمال ان يكون لدليل او امارة اخرى خلافا لابي عبد الله البصري فانه ذهب الى وجوب كون
الاجماع عن ذلك الخبر وبطلان هذا الدعوى ظاهر البحث العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامة في زمن
الرسول لما لم تتم والا انتفت فائدة لانه لا يتحقق الاجماع الا في آخر التكليف فلا ينتفع بالاجماع لان فائدة
الاجماع الاستدلال على الاحكام في التكاليف ولا اشتراط قول الكفار لان المراد من المؤمنين في قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول الاية دل على اتفاق المؤمنين فيه اي المصنف لم يرض بالاستدلال ببعده الامة وايضا المراد من
الكافر ايضا حرام وكذا الاية الاخرى وهو قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الاية لان لفظ الامة ينصرف
اليها الى اهل الاسلام كما يدل عليه الشهادة يوم القيمة ولا قول للعوام لان قولهم لا لدليل وامارة فيكون خطأ
اقول لا يلزم من القول بلا دليل وامارة ان يكون خطأ فلو كان قول العلماء ايضا خطأ يلزم الاجماع على الخطأ
فيلزم خطأ كل الامة واقول وفيه بحث اذ لان اتفاق العوام والعلماء يحتمل ان تقليد صحيح من العوام
كما قلنا كيف لا ولو صح ما ذكرتم ان يكون اتفاق كل الامة اثما لان للعوام خطأ لانه اذا كان بعض الاتفاق
ولا عبرة بقول ال خطأ يكون الكل خطأ ولا اشتراط قول المجتهد في فن مجتهد في باب الصلوة فيما اجمعوا عليه في ذلك الفن
كباب الحج فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه ولا بالعكس اي لما تقرر ان قول المجتهد في آخر لا يعتبر في اجماع
وقع في مسئلة اخرى فلا يعتبر كلام المتكلم في الفقه ولا الفقيه في مسئلة الكلام هذا يدل على ان اهل الحل والعقد
يشمل المتكلم كالفقيه وهو خلاف الواقع ولا ينعقد بقول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من
الاجتهاد كما [illegible] الحافظ للمسائل في المذاهب من غير تهيؤ للاجتهاد فلا يعتبر في الاجماع قوله لانه عامي ليس
بمجتهد والمعتبر في الاجماع اهل الحكم ويعتبر قول الاصولي المتمكن من الاجتهاد وان لم يجتهد في مسئلة فقهية

اذ لم يحفظ الاحكام فحفظ الاحكام لا مدخل له اذ لا يتحقق الاجماع بدون حفظ الاحكام ولا يحصل مع حفظها الحكمة اى
تمكن الاصول المتهيا من مورد الخطأ والصواب بخلاف المتفقه البحث الحادى عشر لا اشتراط بلوغ عدد التواتر فى
المجمعين على قول من يعتبر عددا معينا فى التواتر فيتناول الاول لمن عداهم مثلا اذا كان اهل الحل والعقد فى عصر اثنين يحصل
الاجماع ولا يحصل التواتر غالبا وعلى هذا لا يحتاج تقييد المسئلة بما قلنا ولا يتوجه ان التواتر ليس له عدد معين اذ مداره
على التيقن ولا كونهم صحابة اى لا يشترط فى المجمعين كونهم صحابة لان قول التابعين سبيل المؤمنين فيكون اعم من الصحابة
والتابعين ويحصل بالمركب وباحدهما واحتج بان الخطاب شفاها لهم اى لا يتناول الا الصحابة فلا يجوز القطع بان اجماع
غيرهم حجة بيان الاول ان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله تعالى كنتم خير امة لا شك انه خطاب مواجهة فلا يتناول
الا الحاضرين واما قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فكذلك لان من سيوجد بعد ذلك لا يصدق عليه فى الحال اسم المؤمنين
والاية كما لا يتناول الا من كان موجودا حال نزولها وكذا قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتى على الضلالة فثبت ان
الاجماع انما يتحقق فى الصحابة واما فى غيرهم فغير معلوم وبامكان ضبطهم كما اشرنا اليه نقلا عن المحصول فيما مضى فان
قول اهل العصر الثانى ان لم يكن الدليل فهو خطأ والا اى ان كان له دليل على الصحابة اى اهل العصر الثانى لو اجمعوا لم يكن الدليل صح
لكان اجماعهم اما للقياس او لنص والاول بط لان القياس ليس بحجة عند الكل فتعين ان يكون للنص والنص لا يصل اليهم
الا من الصحابة فكان اجماع الصحابة لذلك النص اولى فلما لم يتحقق اجماعهم علمنا عدم النص اقول بقى احتمال ان يتحقق
الاجماع من بعض للدليل ومن بعض للقياس وايضا بقى اجماع الصحابة والتابعين لنص نقله بعض الصحابة دون
بعض وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فى ما لم يجمعوا عليه فمسئلة لا يكون مجمعا عليها فلو كانت مختلفا
فيها فى زمان الصحابة وفى زمان التابعين مجمعا عليها يلزم تنافى الاجماعين مثلا اذا اجمع الفقهاء فى عصرنا ان السلام
واجب مع ان الصحابة اجمعوا على جواز الاجتهاد وفيها تحقق الاجماع ينافى تجويز الاجتهاد فلا يصح الاجتهاد بعد
اجماع اهل عصرنا فبطل اجماع الصحابة وهو تخط ضعيف اى احتجاج الظاهرية ضعيف لاقتضائه سقوط الاجماع
واحد من الصحابة فانكم ملتزم الخطاب انما يتناولهم جميعا فلو مات واحد لم يبق متعلق الخطاب جميعهم كل الحاضرين
فى وقت الخطاب وانتم حشو الظاهرية لا تقولون به وعدم الضبط ينافى النصوص لان المدعى انه لا يتحقق اجماع التابعين
اصلا لانه يتحقق لا ينضبط وعدم الضبط يستلزم عدم العلم ويكفى لنافى الاستدلال الظن وهو ممكن فى المقصود الظن

٤ ظنوا التابعين بالدليل لو وقع الواقعة منهم فبحثوا وفتشوا واستخرجوا الدليل من الكتاب والسنة او القياس
عند من يقول به ولم يقع فى زمان الصحابة فلم يبحثوا فلم يظهر لهم وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق فاذا
انتفى الشرط الذى هو تحقق الاجماع انتفى الاجماع المشروط به فلا يتحقق الاجماعان وقد مر ما يتعلق بذلك على
ان الاجماع انما انعقد على جواز الاجتهاد فيما انعقد عليه الاجماع مطلق سواء كان من الصحابة او التابعين البحث
الثانى كل ما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك به بالاجماع فيه والا دار لان صحة الاجماع فرعه وصحته فرع
الاجماع وكذا ما يتوقف عليه ذات الاجماع وما لا يتوقف صحة الاجماع عليه الاستدلال عليه به جائز فيجوز
اثبات حدوث الاجسام به اى بالاجماع لامكان الاستدلال على وجود الصانع ثم بحدوث الاعراض
من غير ملاحظة الاجسام بل بمحض الامكان فان الامكان علة الاحتياج ويمكن الاستدلال بنفس وجود موجود
من غير نظر الى امكانه او وجوبه بان يقال لا شك فى وجود موجود فهو اما واجب او ممكن والممكن لا يمكن
وجوده بدون الواجب فثبت الواجب وهذا البرهان بملاحظة الوجود فقط ولا يجوز اثبات العالم و
القادر به بالاجماع لان وجود الواجب وعلمه وقدرته وحكمته يتوقف عليها اثبات النبوة التى
يتوقف عليها الاجماع فكذا لا يصح اثبات النبوة وجميع ما يتوقف عليه بالاجماع اقول ان صح
ان العقل يحيل كذب الجم الغفير عادة يصح الاستدلال به لا احتمال ان يكون الاجماع لقاطع عقلى وهل هو حجة
فى الاراء والحروب الاقرب انه حجة لان غيره وغير ذلك الاجماع فى الحرب غير سبيل المؤمنين فيكون
مخالفه داخلا فيمن يتبع غير سبيل المؤمنين اقول اذا اعتبر الاجماع فى الحروب والاراء لا يحتاج الى الا جتهاد
فى الاجماع بل كثيرا ما يكون العالى اعرف بطريق الحرب والاراء فيه وهل يجوز خطأ بعض الامة فى مسئلة
من المسائل والبعض الآخر بتمامه فى نقيض المسئلة المذكورة وهو المراد بقوله فى القوى بحيث يستلزم صدق
احد النقيضين كذب الآخر اما عندنا اى عند الامامية فلا يجوز خطأ الفريقين اجمع لان المعصوم
لا يخطئ فى شىء وهو داخل فى احدى الطائفتين فى هذه المسئلة ليست عندنا مهما لانه لا يتوجه على المسئلة
المذكورة هنا ايراد اوردنا بخلاف هذه واما الجمهور فالاكثر منهم منع تخطئة الكل كقول بعضهم القاتل لا يرث
والعبد يرث وقول آخرين بالعكس اى ان القاتل يرث والعبد لا يرث لاستلزامه تخطئة كل الامة

ان كل الامة لا تجتمع على الباطل وفيه انه اذا جاز الخطأ فى اجتهاد النبى صلى الله عليه وآله عندهم وقوع الخطأ
من غيره على الاول لان اتباعه لازم الامة وبعضهم جوز تخطئة كل من الطائفتين لان الممتنع تخطئة كل الامة فى مسئلة
واحدة والمخطئ هنا فى كل مسئلة بعض الامة فان خطأ الكل فى المسئلتين فان نصف الامة تقول بان العبد يرث
وهو خطأ فى هذه المسئلة والنصف الآخر يقول القاتل يرث هو خطأ فى مسئلة اخرى فكل الامة وقع الخطأ
منهم فى مسئلتين فلا يلزم اجتماع الامة فى مسئلة واحدة وهو الخطأ وانت تعلم ان مرجع هذا البحث الى ان الامة
اذا اتى لو اتى بقولين يجوز القول الثالث اولا وايضا لا فائدة فى ضم القولين بل يكفى العبد يرث والقاتل يرث
ولا يلزم من اصابة المجتهد فى مسئلة اصابته فى الجميع وهو ظاهر وهل يجوز اتفاق الامة على الكفر بان يصير كل الامة كفارا
اما عندنا فلا لوجوب المعصوم فى كل عصر وكذا الحصر على مبنانا وعليه السلام واما الجمهور فقال بعضهم بجواز
اتفاق الامة على الكفر لخروجهم عن الامة اى خروج الكفرة من قول النبى صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتى على
الضلالة ومن قوله تعالى خير امة اخرجت ومن المؤمنين فلا يمتنع اجماعهم على الخطأ ومنع الاكثرون بان
وجوب اتباع سبيل المؤمنين يستلزم ثبوته فى كل وقت لانه تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين
فيجب سبيل المؤمنين فى كل وقت حتى يصح الامر بالاتباع لان ما لا يتم الواجب الا به واجب اقول لو صح
هذا الدليل يلزم تحقق الاجماع فى كل زمان وهو تم وايضا اتباع الاجماع لا يستدعى تحقق المجمعين فى كل وقت و لا يستلزم
ويجوز اشتراك كل الامة فى عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا محذور فيه اذا لم يكن عدم العلم خطأ اقول خطأ الامة
عن علم مثل العلم بكنهه تعالى مما لا خلاف فيه ولعل البحث فى علم يمكن تحصيله فى المحصول يجوز اشتراك الامة فى
عدم العلم بما لم يكلفوا به لان عدم العلم بذلك الشىء اذا كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور وللمخالف ان
يقول لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشىء لكان عدم العلم به سبيلا لهم فكان يجب اتباعهم فيه فيحرم تحصيل العلم
به اقول عدم وصف فى نفس الامر لا يسمى سبيلا لهم مثلا اذا لم يلبس الامة باجمعهم جلد نمر الوحش مع زمن النبى
صلى الله عليه وآله لا يسمى هذا مجمعا عليه وكذا اذا لم يحكم الصحابة بخطأ الشيخ او الثالث لا يسمى اجماعا والاجماع انما يتحقق
فى حكم من القضايا لا الاتصاف بسلب الحكم والا لكان الصحابة اتصفوا بالسلب كونهم من التابعين فيلزم ان يكون
هذا السلب مجمعا عليه فيكون وصفا التابعين خلاف الاجماع على ان بعض العلوم يصح ان لا يكون فى الكتب

البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه اذا كان له مدخل فى الاسلام كالعبادات الخمس والتوحيد والرسالة
كان جاحده كافرا والا فلا اقول الكفر انكار ما علم بالدين ضرورة فلا يلزم من انكار الا جماع
الكفر ولو قيل ان ما ثبت بالاجماع ثبت بالضرورة من الدين فيلزم العموم فى انكار كل الاجماع والحق ان الكفر
انما يثبت فيما اجمع عليه كل الامة فيصير مما علم بالضرورة من الدين ولا تختص بالمسائل الدينية والاجماع القطعى
عن الاجتهاد حق عند الجمهور فانهم يقولون باجتهاد النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وهذا لا ينافى على قولنا
لان المعصوم داخل فى المجمعين وقول المعصوم شرط بل شطر فى الاجماع ولا يكون قول المعصوم عن اجتهاد
ولانهم اخذوا الوحى على نحو جار كما مر وجوز ابو عبد الله البصرى انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه لجواز
ان يقع مشروطا بشرط ان لا يطرا اجماع آخر على ضد الاجماع الاول الا انه لم يقع مثل هذا الاجماع لان اهل
الاجماع اجمعوا فى كل عصر على العمل بما اجمعوا عليه فى كل عصر ولو جوزنا الاجماع الآخر المخالف له وجوزنا ان
يكون الاجماع الاول مشروطا بعدم الاجماع لا يلزم العمل بالاجماع ويلزم تطرق التجويز اليه اى يلزم تجويز
٥ الاشتراط فى اجماعهم على العمل فلا يعتمد عليه لاستقرار الاجماع فلا يمكن الاستدلال بالاجماع اقول لنا ان
نقول بالاجماع بانا قلنا ان الاصل عدم الاشتراط فيعمل بالاصل فيما لم يطرا اجماع مخالف والاكثرون
منعه اى منع الاكثرون جواز ما قاله ابو عبد الله البصرى لاستلزامه الخطأ على احد الاجماعين وانت تعلم
ان الاجماع الاول ليس باجماع بالحقيقة فلا مانع من كونه خطأ المقصد التاسع فى الاخبار وفيه فصول ثلثة
الاول فى ماهيته اى ماهية الخبر وفيه مباحث الاول اذا حكمت النفس بامر سواء كان محمولا او رابطا
على آخر سواء كان مقدما او موضوعا سواء كان الحكم ايجابا او سلبا كما فى زيد قائم وليس كان الشمس
طالعة فالليل موجود سمى ذلك الحكم خبرا اعلم ان تعريف الخبر بما ذكر هنا لفظى كما يدل عليه قوله سمى فلا منافاة
بين كونه معنى كون الخبر ضروريا كما صرح المص فى نهاية وبين التعريف الذى ذكره اقول الخبر قد يطلق على النسبة
وحدها كما فى شرح العضدى حيث قال المعلوم فى قول من يقول انا موجود نسبة الوجود اليه اثباتا هو
ح غير تصور النسبة التى هى ماهية الخبر فلا يلزم ان يكون ماهية الخبر ضرورية قال العلامة التفتازانى فى شرح الشرح
انما جعل النسبة التامة التى فى القضية ماهية الخبر لكونها الجزء الاخير الذى لا ينفك عن الماهية وكونها المقصود فيها

يرجع الى الخبر من الايجاب والسلب والصدق والكذب ونحو ذلك هذا عبارته فالحكم يحمل على النسبة كلام المص يحتمل
ان يراد بالمجموع المركب الحاصل من الحكم المذكور ويحتمل ان يراد بالحكم الايقاع والانتزاع وهذا الاخير وان كان قريبا بحسب بالحكم ح
السياق لكنه بعيد بحسب المقام قال المص في ان الخبر حقيقة في القول المخصوص اجماعا ومجاز في غيره لتبادر الاول
الذهن دون الثاني والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه وهو عند بعض الاشاعرة مشترك بين القول المخصوص
والمعنى القائم بالنفس وعند آخرين انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني لتبادره الى الفهم دون الثاني واما عند المعتزلة فحقيقة في القول
وليس مستعملا في الثاني لا حقيقة ولا مجازا لعدم الثاني عندهم هذا كلام النهاية فظهر ان الخبر حقيقة عنده في القول المخصوص وفي غيره مجاز
فلابد من حمل الحكم على الذكر الحكمي او النسبة التي هي جزء اللفظ وهو الاسناد المعتبر في الكلام ومعاني هذه المفردات اعني الحكم
والايجاب والسلب ضرورية فلا يكون فيها شيء يقتضي نظرية الكل فلا ينافي كون الخبر ضروريا لا يحتاج الى تحديد ورسم ولا
يكون مثل تعريف الخبر بالصدق والكذب المحتاجين الى الخبر وليس المراد ان اجزاء الماهية اذا كان كلها بديهية يكون الخبر بديهيا.
لان بداهة الاجزاء لو كان مستلزما لبداهة الماهية يلزم ان لا يكون ماهية نظرية اصلا فانه لا ريب ان الاجزاء الاولية
بديهية والا لما امكن التحديد فيحصل منه ان يكون الاجزاء الثواني ايضا بديهية وهكذا فيلزم بداهة الماهية
المأخوذة في ماهية الخبر مع بداهتها وكذا بعض الاجزاء لانها ليست اجلى من الخبر وايراد ان الحكم هو الاخبار
والجواب ان الامور المأخوذة في كشف ماهية الخبر انما اخذت على وجه بديهية يعلمها كل واحد وليس كلاهما
كنهها في المحصول ان كان المراد من الخبر الحكم الذهني فلا شك ان تصوره في الجملة بديهي مركوز في فطرة العقول وان
كان المراد منه اللفظ الدال عليه فانما هيته كذلك لان مطلق اللفظ الدال على المعنى ايضا بديهي التصور يكون الخبر
بديهي التصور اقول فيه ما لا يخفى ثم عرض لهذه الماهية اعراض ذاتية كالصدق والكذب او التصديق والتكذيب
الصدق هو النسبة التامة للواقع والكذب عدم المطابقة والتصديق الحكم بالمطابقة والتكذيب الحكم بعدم المطابقة
فيذكر هذه الاعراض عند الاشتباه التركيب الخبري بغيره من انواع المركبات كالتقييدي والاضافي والمركبات
الانشائية كالاستفهام وشبهه كالنهي والعرض والتمني على سبيل التنبيه على ما هو معلوم الماهية متميز عن غيره كما ذكر
كما ذكر التنبيهي على الاحكام البديهية كذا ذكر ما هو في صورة التعريف للتنبيه على ما هو الذهن يمكن ان يجعل التعريف
لفظيا من قبيل الحكم لان التعريفات اللفظية كلها احكام فالخبر بديهي التصور المذكور فيه معروض لازالة الاشتباه العارض

العارض اعلم ان المعتزلة عرفوا الخبر بما يدخله الصدق والكذب بمطابقة الخبر يشتمل على الدور اذ تعريف الخبر بالصدق
والكذب وتعريف الصدق والكذب بمطابقة الخبر يشتمل على الدور غير الصدق والكذب بالتصديق والتكذيب قال
ابن الحاجب اعترض على التعريف الاول بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا فيه وهو محال ويلزم ان لا يوجد
وايضا يرد كلام الله تعالى سواء اريد الاجتماع او اكتفى بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب واجاب عبد الجبار بان المراد
دخوله لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه قطعا عقلا
لكن يرد عليه ان الصدق لغة موافقة الخبر للمخبر به والكذب خلافه فهما لا يعرفان لغة الا بالخبر فيلزم الدور قال
ابن الحاجب لا جواب عنه وفي الشرح العضدي للقاضي عبد الجبار ان يمنع ان الصدق والكذب لا يعرفان
الا بالخبر بل ضروريان او بما المطابق نسبته لمتعلقه وخلافه اللهم الا ان يراد الزامهم حيث عرفوه بذلك
لفظ والتعريفات ح اقول الخبر المأخوذ في تعريف الصدق مثلا هو النسبة التامة اذ المطابقة حقيقة صفة لها وهذا قرينة الارادة
ثم ان التعريفات اهل اللغة تعريفات لفظية لا دور فيها في الشرح العضدي ربما عدل بعضهم عن قولهم يحتمل الصدق
والكذب فقال يحتمل التصديق والتكذيب هربا من الدور ولا ينفعوا اذ يرد عليه ان التصديق الحكم بالصدق
والتكذيب هو الحكم بالكذب فما فعل الا ان اتسع الدائرة قيل بل الحكم الاخبار فزاد ان عرفه بنفسه انتهى
والمراد توسيع دائرة السوال وقد يقال ان المراد توسيع دائرة الدور باعتبار انه زاد في مراتب تقدم الشيء
على نفسه فيكون اقبح لان تقدم الشيء على نفسه قبيح وكلما زاد التقدم يكون اقبح ثم انه ينبغي في شرح المفتاح ان الاخبار
بمعنى الكشف والاعلام فلا يتوجه لزوم تعريف الشيء بنفسه وايضا يمكن ان يقال ان الحكم ليس معناه الاخبار فان الحكم
من حيث كان اولا باعتبار اخذ الصدق والكذب فقط ثم يرد باعتبار الحكم ايضا فانه الاخبار فيتوجه
السوال المذكور باعتبار الاخبار اقول لا يتوجه الاعتراض قطعا فان التصديق هو الاذعان معناه
بالعجمية گرويدن ولا مدخل فيه للحكم بمعنى الاخبار وكذا مطابقة الخبر وهو ظ ومعنى التكذيب الانكار
فينبغ الهرب اعلم ان الصدق والكذب جعلهما المص اعراضا ذاتية للخبر والعرض الذاتي ما يعرض للشيء
لذاته او لجزئه او لمساويه والصدق والكذب انما هو صفتان بالحقيقة للنسبة التامة الخبرية وعروضهما اللفظ
على سبيل المجاز فجعلهما عرضا ذاتيا للخبر باعتبار معنى الخبر لا باعتبار الجزء الاخير للخبر كما اشرنا ويمكن ان يقال معنى

صدق الخبر مطابقة النسبة التي هي مدلوله وعلى هذا يسهل دفع الدور تامل وحمل التصديق والتكذيب اللذين هما
حكمان على ما في الشرح العضدي ان تعريف الخبر بالحكم تعريف الشيء بنفسه يلزم على المص ذلك حيث قال بمعنى ذلك
الحكم خبر فيلزم تعريف الشيء بنفسه وفيه انا لو قلنا انه تعريف لفظي يكفي فيه تبديل اللفظ ولو اخذت هذه الاعراض
والاشياء المذكورة اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على سبيل التعريف الحقيقي تاما يكون حدا
او رسما كان دورا لان معرفة الخبر يحتاج الى معرفة الصدق وبالعكس مع ما عرفت ان الصدق بديهي فلو فرضنا الخبر
نظريا لا يلزم الدور وقد مر جميع ما يتعلق بذلك اعلم ان المص اختار في ان كما ينبئهم هنا ان الخبر بديهي التصور واستدل
المص في المحصول على ذلك بوجهين الاول ان كل واحد يعلم بالضرورة انه موجود ومطلق الخبر جزء هذا الخبر والعلم
بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب كان تصور هذا الخبر ايضا كذلك على الاول
وكان يجب ان لا يكون فهم هذا الخبر ضروريا الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر وغيره
عن الموضع الذي يحسن فيه الانشاء ولولا ان هذه الحقائق متصورة تصورا بديهيا لم يكن الامر كذلك وفي الشرح
العضدي جوابا عن ذينك الدليلين اما عن الاول فانه لا يلزم من حصول امر تصوره اذ يحصل ولا يتصور فان كثيرا
من الملكات حاصلة للنفس لا يلزم من حصول تصورها واذا ثبت التغاير بين حصول المعلوم ضرورة نسبة الوجود اليه
اثباتا او نفيا هو تصور وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم ان يكون ماهية الخبر ضرورية واما الجواب عن الدليل الثاني
ان المتميز هو حصول النسبة لا تصورها فيلزم كون الحصول ضروريا دون التصور في شرح الشرح للعلامة التفتازاني حاصله
ان العلم بحصول امر يتوقف على التصور حقيقة فلا يتوقف العلم بحصول التفرقة بين تلك المعاني على تصورها وهذا ناظر
لما ذكر ان العلم حصول النسبة لا تصوره وكل احد يتميز بين حصول النسبة الخبرية وحصول النسبة الطلبية وهو تصورها فيكون
اللازم ان حصولهما ضروري والمتنازع تصورها وانت خبير بان المتصف حقيقة بالضرورة والاكتساب هو العلم لا الحصول
العلم فيبنى ان العلم بحصولها غير تصورها اقول اما على الجواب الاول فيه ان كلام المص مبني على ان مطلق الخبر
جزء لهذا الخبر وجزء المعلوم يجب ان يكون معلوما اذ التحقيق ان تعقل الشيء بالكنه يقتضي تعقل كل جزء و
مدار الجواب المذكور ان حصول الشيء بذاته غير حصول الشيء بصورته ولا مدخل له نعم يمكن ان يقال ان الخبر مركب من الاجزاء
الغير المحمولة المتحدة يكتفي باجزائه الغير المحمولة فلا يلزم تعقل الاجزاء المحمولة التي منها الخبر وايضا لا نم ان الخبر جزء

جزء لهذا الخبر اذ الظ انه عرضي ولا نم انه يتعقل بالكنه بل بالوجه واما الجواب الثاني فيه ان كلام المحصول صريح في
ان التفرقة بين النسبتين يقتضي تصورهما فيكون تصور الخبر والطلب بديهيا ولا وجه في الجواب بالتفرقة بين حصول التصور
بل الجواب ان التعقل بالوجه يكفي وهو بديهي اذ يمنع لزوم التصور في التفرقة وفي الشرح العضدي ربما قال
بان ح الاستدلال على كونه ضروريا ينافي كونه ضروريا لان الضروري لا يقبل الاستدلال ويجاب عنه بكون ما
العلم ضروريا كسعيه لحصوله وانه يعلل الاستدلال والذي لا يقبل الاستدلال هو نفس الحصول الذي هو وصف
التصور ح الضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال لتنافيهما هذا كلامه واقول الضروري يتصور
بالنظر كما يعلم ان وجود مفهوم الخبر والنظر المعدول بثبوت الضرورة ومعلوم الضرورة قد يحتاج الى النظر ما نعلم ان كنه الوجود
ضروري مثلا بالضرورة ولعل السائل توهم ان الضروري لا يقبل الاستدلال على كونه ضروريا لان الحصول
على وجه الضرورة يرفع الاشتباه فلا يقبل الاستدلال والجواب ان العلم الحاصل اذا اشتبه على المحصل طريق
حصوله قد يحتاج الى النظر ان حصوله بطريق النظر او الضرورة وان كان حال حصوله معلوما بالضرورة فعلم يتقلب
الضروري نظريا بواسطة نسيان طريقه ويمكن ان يكون مترددا في ان الحاصل بالضرورة هل هو كنهه او وجهه فيعلم
بالنظر ان كنهه ضروري لان هذا الحاصل كنهه وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل للصدق والكذب هذا الاتفاق
واقع اجماعا على سبيل الحقيقة واما اطلاق الخبر على النفسية المعقولة والاشارة فمجاز كما اشار المص بقوله وبالمجاز
على غيره كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتم فان العينين قد يفهم منهما ما يخفيه القلب واظهار العينين سماه
اخبارا مجازا وكلام المص اشارة الى رد الاشاعرة القائلين بان الخبر مشترك بين القول والكلام النفسي ذو قول
ما قال المص ان المعتزلة ينكرون الكلام النفسي فلا يتصور الاشتراك عندهم كما نقلنا عنه غير صحيح فان الكلام النفسي
ان لم يكن متحققا في الله بان يكون غير صفاته تم فلا ريب ان مدلول اللفظ متحقق وكيف لا ولا ريب انه تحقق فيها
وهو يكفي للاشتراك الا ترى انهم اثبتوا الكلام النفسي بقول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا. تفصيل الكلام ان احد الاثنين زعم ان اللفظ موضوع للمعنى القائم بالنفس مجازا متى قالت
الاشاعرة ان الكلام حقيقة فيه لكن حكت الاشاعرة عليه بانه غير الصفات وهو لو كان كذا بالا يلزم عدم
مدلول اللفظ للمعنى الاشتراك فالوجه الاستدلال بتبادر القول من لفظ الخبر دون غيره البحث الثاني قال المص في

لابد في كون الصيغة خبرا ايضا ان يقول الراوي عن المخبر اخبرنا من قصد المخبر اذ كثيرا ما يقع اللفظ من المتكلم من غير فهم معناه بل فهم كالنواه
الذين يقرؤن القران ولا يدرون ما فيه وكذا في غيرها لوجود ما اي لوجود الاخبار من الساهي كمن اراد ان يقول
جاء زيد فقال جاء السماء فانه لا يسمى مخبرا او الحاكي كمن يحكي عن شخص فانه لا يليق انه قال هذا واخبر به بل يقال انه
اخبر عن شخص انه قال هذا او النائم فان النائم اذا قال في نومه خبرا من غير شعور به لا يسمى مخبرا او المتجوز في الامر اي الخبر
الذي استعمل في الامر تجوزا كقوله تعالى والجروح قصاص اي اقتصوا في الجروح فاذا كانت الصيغة صالحة للخبرية
وغيرها لا ينصرف الذهن الى احدهما الا بمرجح والارادة والاقرب خلافه لان اللفظ الموضوع للخبرية الاصل فيه
الخبرية والاحتمالات العارضة كونها او ان كانت لقرينة صارفة تحمل عليها والا فالاصل الحقيقة واقول الاولى
في الاستعمال ما اشرنا اليه في بيان مراد السيد فان المتلفظ بالخبر لا يفهم معناه لا يسمى مخبرا فبالحقيقة مرجع النزاع الى اللفظ
فان من قال بانه خبر قال لانه لفظ وضع للخبرية فلا يتوقف على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ سواء كان مفردا
او مركبا ومن قال انه لا يسمى خبرا اراد انه لا يليق للمتكلم به مخبر فلو كان خبرا لكان متكلم مخبرا وزعم الجبائيان ان
للصيغة صفة معللة وهي خبرية الصيغة بتلك الارادة في المحصول ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان ارادة المخبر يؤثر
في كون الصيغة خبرا واحال جوابه بما قرر في الامر حيث قال هناك وهو خطأ من وجهين الاول ان الخبرية لو كانت
صفة للصيغة لكانت اما ان يكون حاصلة لمجموع الحروف وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع او الاحاد فيلزم ان يكون
كل واحد من الحروف التي تركب الخبر منها خبرا مستقلا الثاني ان صيغة الخبر دالة بالوضع على المعنى فذلك المعنى هو ارادة مضمون
الخبر وارادة كان للارادة نفسه المدلول لوجب ان لا يفيد الصيغة الدالة عليها صفة قياسا على سائر المسميات والاسماء
اقول ما كان الدليل الثاني باطلا لان الخبر ليس معناه الارادة ذكر المص في رد الجبائيين الدليل الاول حيث قال
وهو خطأ لان تلك الصفة في الخبر ليست قائمة لمجموع الحروف لعدم الاجتماع ولا بالبعض اي لا يجوز قيام الخبرية ببعض الحروف
والا لاستغنى البعض عن الباقي اي لكان بعض الحروف مستقلا وهو ظاهر البطلان اقول لا خفاء في ان زيد قائم خبر
وبهذا الدليل يلزم ان لا يكون خبرا وكذا يلزم ان لا يتحقق الكلام والقضية الملفوظة والمركب فكل ما هو جوابهم
فهو جواب الجبائيين والحق ان الحاصل ارادة ما اشرنا في كلام السيد من ان الارادة يجعل الخبر خبرا
يمكن ان يسمى اخبر فلان والخبر صيغة ملحوظة كما نقلنا فيما مضى عن المحقق الطوسي في وجود ذكر او ان صيغة اعتبارية

اعتبارية بكيفية البحث في الذهن البحث الثالث اذا قلنا زيد قائم فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد
اي وقوع النسبة التي هي جزء القضية المعقولة لا ثبوت قيام زيد في نفس الامر الذي هو واقع تلك النسبة بحيث يصير
بعتها تلك النسبة بمطابقته صادقة وبمخالفته كاذبة ونسبة القيام الواقع يسمى حقا لمطابقته النسبة المعقولة والنسبة المعقولة مطا
للواقع صدقا وتحقيقه ان القضية الملفوظة موضوعة للقضية المعقولة لا لمطابقتها الذي هو الواقع وهذا الكلام
قد يعبر عنه ما هو ان اللفظ موضوع للصور الذهنية والامام يدخل الكذب في جنس الخبر لو كان الخبر موضوعا
م للواقع لم يحتمل الكذب في الخبر اقول بل الصدق ايضا اذ الصدق مطابقة الخبر للواقع ويحتمل ان يحمل هذا الكلام
على ما حملنا كلام المص فيما مضى في الفصل الثاني في الموضوع ويكون كلام المص محمولا على ما اوردنا هناك
فليراجع اليه وكما ان يحمل كلامه هنا على ما حملنا هناك ثم هذا الحكم اي القضية المعقولة او الملفوظة ان طابق الخبر
عنه اي الواقع المحكي عنه به فهو صادق والا اي ان لم يطابق فهو كاذب واثبت الجاحظ واسطة
۸ بين الصدق والكذب والصادق والكاذب وتحقيق كلامه ان الخبر اما مطابق للواقع اولا وكل منهما
اما مع اعتقاد انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه ستة اقسام واحد منها صادق
وهو المطابق للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد انه غير المطابق فعنده
صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذب الخبر عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غير
مطابق للواقع والاربعة الباقية اعني المطابق مع اعتقاد اللامطابقة او بدون الاعتقاد وعدم المطابقة
مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة
فان الكفار حصروا اخبار النبي في الخبر والافتراء الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل الخلو ولا شك
ان المراد بالثاني غير الكذب لانه قسيمه اذ المعنى افترى ام اخبر حال الجنة وقسيم الشيء يجب ان يكون
حل غيره وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه فعندهم انما تكذيبه لا يريدون بكلام الصدق الذي هو
من اعتقادهم وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا
كاذب ليكون هذا منه بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر ولان الخبر عن الظن لا يوصف بالكذب اذا لم
يطابق كالمجتهد المخطئ فانه لا يقال ان المجتهد كاذب والحق خلافه لان الكذب لا مطابقة الخبر كما ان الصدق

مطابقته في المحصول والحق ان المسئلة لفظية لانا نعلم بالبديهة ان كل خبر فاما ان يكون مطابقا للمخبر عنه اولا فان اريد
بالصادق الخبر المطابق كيف كان وبالكاذب الغير المطابق وجب القطع بانه لا واسطة وان اريد بالصدق
ما يكون مطابقا مع العلم بمطابقته وبالكاذب الخبر الغير المطابق مع علم المخبر بلا مطابقته كان هناك قسم ثالث
بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم قائله انه صادق ام لا اقول الحق ان الكلام في معنى الكذب والصدق مطابق
بحسب اللغة ولا وجه لما في المحصول فلهذا اعدل المص وقال الحق في المحصول واحتج الجمهور باتفاق الامة على تكذيب
اليهود والنصارى في كفرهم مع ان فيهم من لا يعلم فساد دينهم ويمكن ان يجاب عنه بان ادلة الاسلام لما كانت جلية كان
كانهم يعلمون حال من اخبر عن الشيء مع العلم يقينا هذا عبارة المحصول اقول في الجواز والاصل عدمه وايضا كلامنا في نفس الخبر
مثل الله واحد واليس بواحد فانا نعلم يقينا ان الاول صدق والثاني كذب لو لم يكن مخبر نعم تتفاوت حال المخبر
بتفسيره باعتبار شرعه مثلا لا يطلق على المخطئ في المسئلة بدليل قطعي او ظني انه كاذب ولو كان اعتقاده كذبا
للكذب بحسب الشرع او بحسب العرف والصواب ان الصدق والكذب كما يطلق حقيقة على المطابقة
واللامطابقة يطلق مجازا على ما قال الجاحظ وعلى غيره ايضا والواسطة في الاية ثابتة لان افتراء الكذب
غيره اي غير الكذب فالواسطة بين افتراء الكذب والصدق الجنة لان الافتراء تعمد الكذب وهو لا يتصور
في كلام المجنون ويمنع من عدم الوصف بالظن اي لا نم عدم الوصف بالكذب في صورة الاجتهاد مثلا لو انما
يمتنع شرعا للادب والجاحظ بنى ذلك اي اثبات الواسطة على مذهبه من ان المعارف ضرورية فما كل عاقل
ويجري فيها الصدق والكذب وان غير العارف بها معذور اي غير العارف في غير المعارف معذور لان الضرورة
مخيرة للمعارف اي قريب للفطرة فان علمها على وجه مطابق فقط انه صادق وان قصر فيها مع قربها للفطرة
يكون مقصرا او كاذبا وغير العارف تلك المعارف معذور لا يوصف بالصادق والكاذب لو اخبر عنها وان الو
بالكذب يستتبع الذم والمعذور غير مذموم فلا يكون كاذبا وخلاصة كلام الجاحظ ان الكذب انما يتحقق يستتبع الذم
والمجتهد المخطئ كلامه ليس بمذموم فليس بكاذب والجواب عنه ان الكذب بالمصطلح يلزم ان لا يكون كذبا اذا كان
عن التعقل وهو ظاهر جدا وايضا يكون كثير من الظنون الكاذبة قبيحا فيكون كذبا وايضا لزم ان يكون الصدق منحصرا
بالعلم بالمطابقة وقد توهم ان بعض القضايا لا يمكن ان يكون صادقا ولا كاذبا كمن يقول محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان

او كاذبان لانا ان قلنا بصدقه يلزم الكفر وكذا الكذب فاجاب المص بقوله ومن قال محمد ومسيلمة صادقان
او كاذبان كاذب ان جعلناه خبرا واحدا لان كذب الخبر يكفيه عدم كذب محمد صلى الله عليه وآله وكذا
عدم صدق مسيلمة والا ان جعلناه خبرين كقول المسلم محمد صادق وقول الكافر مسيلمة صادق كان صادقا في احد
الخبرين اعني الاول دون الاخر يعني الثاني البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه قطعا او كذبه كذلك او يحتمل الاولين
سواء ظن احدهما بعينه او لا والاول اعني المعلوم صدقه قطعا اما ضروري كالمتواتر وما علم وجوده بخبره
بالضرورة كوجود مكة واما كسبي كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره كقولنا محمد نبي وخبر الله تعالى لاستحالة الكذب وخبر محمد رسول له
وخبر جميع الانبياء عليهم السلام وخبر الائمة عليهم السلام باعتبار العصمة وخبر الامة باعتبار الاجماع وخبر المتواتر معنى كما يخبر
تحقيقه والخبر المحفوف بالقراين كمن يخبر عن مرضه عند الحكيم ونبضه ولونه يدلان عليه وكذا اخبر بخبر عن موت احد و
النياح والصياح في بيته وكنا عالمين بمرضه وامثال ذلك كثيرة في المحصول التواتر في الطرق الصحيحة مما بينه
۲۰۹ الاول الخبر الذي عرف وجود مخبره بالضرورة الثاني الخبر الذي عرف وجود مخبره بالاستدلال الثالث خبر الله تعالى
صدق باتفاق الملل والاديان الرابع خبر الرسول صلى الله عليه وآله الخامس خبر كل الامة عن الشيء السادس خبر
الجمع العظيم عن الصفات القائمة بقلوبهم من الشهوة والنفرة لا يجوز ان يكون كذبا السابع الخبر المحفوف بالقراين الثاني
الخبر المتواتر معنى كشجاعة علي كرم الله وجهه عليه السلام فانه روي وقايع في شجاعته وكرمه وان لم يتواتر كل واحد لكن القدر
المشترك متواتر والثاني ما علم منافاته للضروري او الكسبي ومنه قول من لم يكذب ابدا انا كاذب لان الخبر والمخبر عنه
متغايران فلا يكون هذا اخبارا عن نفسه وكذلك الخبر المنافي لدليل قاطع في المحصول في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا وهو
اربعة الاول الخبر الذي ساوى مخبره وجود ما علم بالضرورة حسا او وجدانيا او بديهيا ومن هذا التبديل قول القائل
الذي لم يكذب قط انا كاذب لان هذا الخبر كذب لان المخبر عنه بكونه كاذبا اما ان يكون الاخبار الى وقت
قبل هذا الخبر او هذا الخبر والاول باطل لان المفروض عدم كذبه والثاني باطل لان الخبر عن الشيء مغاير عن المخبر فان
جعل الخبر عين المخبر عنه لزم تغاير الشيء عن نفسه وهو محال الثاني الخبر الذي يكون على خلاف الدليل القاطع الثالث
الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله كسقوط المؤذن عن المنارة ولم ينقل دليل على كذبه الرابع الخبر الذي روي في
وقت قد استقرت فيه الاخبار واذا فتش عنها لم يوجد عنه اثر لا من الرواة ولا في الكتب والمتقدم لم نذكر الثاني

والرابع اما لعدم اعتقادهما او رجوعها لا الاولين البحث الخامس انكار السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم
عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق للعلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وفي كلام بعض في المحصول
افادة التواتر العلم ضروري البطلان فانا نجد من انفسنا العلم بوجود البلدان التي لم نرها في المحصول اكثر العقلاء
اتفقوا على ان التواتر يفيد العلم سواء كان خبرا عن امور موجودة في زماننا او عن الامور الماضية كالاخبار عن وجود الانبياء
عليهم السلم والملوك الذين كانوا في القرون الماضية وحكي عن السمنية ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم اليقيني البتة بل الظن
الظن الغالب القوي ومنهم من سلم ان خبر المتواتر عن الامور الموجودة في زماننا يفيد العلم دون الخبر عن الامور الماضية
وتجويز الكذب على كل واحد من المخبرين لا يستلزم تجويزه على الجميع اي عدم التيقن بحكم كل واحد من المخبرين لا يوجب
عدم التيقن بحكم المجموع وهو ظ لنا انا نجد انفسنا جازمة ساكنة بوجود البلدان الغائبة والاشخاص الماضية فوق ما نجد
عن التردد جاريا مجرى المشاهدات فيكون المنكر لها كالمنكر للمشاهدات ولا يستحق المكالمات والحق ان العلم عقيبه
اي عقيب التواتر ضروري في المحصول العلم الحاصل عقيب التواتر ضروري وهو قول الجمهور خلافا لابي الحسين البصري
والكعبي من المعتزلة والجويني والغزالي من الاشاعرة واما الشريف المرتضى من الشيعة فكان متوقفا لنا لو كان ذلك العلم
نظريا لما حصل لمن لا يكون من اهل النظر كالبله والصبيان ولما حصل ذلك لهم علمنا انه ليس بنظري اعترض ابو الحسين
وهو ان النظري هو ذلك ليس الا ترتيب العلوم باحوال المخبرين وهذا القدر حاصل للبله والمراهقين لانهم قد حصل في
عقولهم علوم كثيرة وهم يستنتجون من تركيبها علم آخر والا افضى الى دليل لنا ان حصول العلم عقيب التواتر ضروري فاذا
لم يكن ضروريا يكون لدليل فلا يحصل للعوام الذين ليس لهم قدرة على الكسب وقال ابو الحسين البصري والكعبي والجويني و
الغزالي انه نظري لانه يحصل بالاستدلال لان الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم او ظنون يتوصل بها الى علوم
او ظنون اخر يتوصل بها الى علم او ظن وكل اعتقاد توقف وجوده على اعتقادات اخر فهو استدلال والعلم الواقع
بالتواتر كذلك لانا لا نعلم وجود ما اخبرنا اهل التواتر عنه الا اذا علمنا انه لا داعي للمخبر الى الكذب الحسن في
المخبر عنه وانه متى كان كذلك استحال كون الخبر كذبا لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كانتفاء المواطاة كالعلم بانتفاء
مواطاة المخبرين وانتفاء الداعي الى الكذب وكون المخبر عنه محسوسا اقول اذا ثبت كون المخبر عنه محسوسا لا يحتاج
الى باقي مقدمات القياس وايضا الاحتياج الى النظر في المقدمات البعيدة لا يوجب كون الحكم نظريا كلازم النتيجة

النتيجة واستحالة كون الخبر كذبا عند هذه اي عند انتفاء المواطاة والدواعي وثبوت المحسوس اقول جعل هذه
مقدمة من مقدمات التواتر بعيد اذ العلم بعدم الكذب وهو العلم بالصدق وهما في درجة واحدة وهو ضعيف لان
المقتضي لحصول هذا العلم بالمخبر عنه اي العلم بالتواتر سبب للعلم بتلك المقدمات لا العكس والمرتضى توقف في التواتر في شرح
العضدي الجمهور على ان العلم الحاصل بخبر التواتر ضروري وقال ابو الحسين والكعبي انه نظري وجعل الغزالي انه قسم ثالث وتوقف
المرتضى والآمدي في شرح الشرح للتفتازاني حاصل كلام الغزالي انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا
التي قياساتها معها اقول الجمهور لا يقولون ان التواتريات من قبيل الاوليات حتى يلزم جعله قسما ثالثا نعم يصح
يكون المنازعة في عد المتواتر في مقابلة القضايا قياساتها معها ولا يكون كلاما في هذا المبحث وهو ظ ويمكن
ان يق ان مراد الغزالي ان نفس الخبر جعله بديهيا وليس في ذاته بديهيا فالمتواتر ليس ضروريا في نفسه ولا نظريا
لكن جعل الخبر ضروريا من باب قضايا قياساتها معها لا لمجرد الاخبار البحث السادس يشترط في العلم اتفاقا
اضطراريا على السامع لاستحالة تحصيل الحاصل ومثله وترتبه الضروري وان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافيه ٢١٠
موجب الخبر وهذا الشرط اختص به المرتضى وهو جيد في المحصول المسئلة الخامسة في شرائط التواتر اعلم ان
هذه الاخبار التي يخبر بها باضطرار الحجة عليها فيها هو العلم ولا حاجة بنا الى اعتبار حال المخبرين بل يجب ان يعتبر السامع
حال نفسه فاذا حصل له العلم بخبر تلك الاخبار صار محجوجا بها والا فالحجة عنه زايلة ثم ان بعد وقوع الخبر من صح ان
يبحث عن احوالهم فنقول لو لم يكونوا على هذه الصفة لما وقع لنا العلم بخبرهم واعلم ان منها امورا معتبرة في كون التواتر مفيدا
للعلم وامورا ظن انها معتبرة مع انها في الحقيقة غير معتبرة اما القسم الاول فنقول ان تلك الامور اما ان يكون راجعا الى السامعين
والى المخبرين اما الامور الراجعة الى السامعين فامران الاول ان لا يكون السامع عالما بما اخبر به اضطرارا لان
تحصيل الحاصل مح وتحصيل مثل الحاصل ايضا مح وتحصيل التقوية ايضا مح لان العلم يستحيل ان يكون اقوى مما كان
والثاني قال الشريف المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط
انما اعتبره الشريف لان عنده الخبر عن النص على امامة علي عليه السلم متواتر ثم لم يحصل به العلم لبعض السامعين فقال ذلك لانهم
اعتقدوا نفي النص لشبهة والحق عندي ان حصول العلم عقيب خبر التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك
باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل اذا اعتقد ذلك وهذا كلام

كلام المحصول في شرح العضدي الشروط الصحيحة ثلثة كلها في المخبرين الاول تعددهم تعددا يبلغ في الكثرة الى ان يمنع الاتفاق
منهم والتواطؤ على الكذب عادة ثانيها كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد
قطعا ثالثها استواء الطرفين والوسط اعني بلوغ جميع الطبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد
التواتر وقد شرط قوم شرطا رابعا وهو كونهم عالمين بالمخبر عنه وهو غير محتاج اليه لانه ان اريد وجوب علم الكل به
فبط لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا وان اريد وجوب علم البعض فهو لازم مما ذكرنا
من القيود الثلثة عادة لانها لا تجتمع الا والبعض عالم قطعا اقول دعوى ان الظانين لا يجتمعون في الاول والآخر و
الآخر والوسط عادة محل نظر وكذلك دعوى علم البعض في كونه كافيا في التواتر منظور فيه وايضا اذا جوزنا
ظن الاكثر فاشتراط علم البعض مسلم وايضا لو سلم اللزوم من الشرائط لا يمنع عن كونه شرطا غايته ان يكون شرطا
لازما من شرط آخر وذكره صريحا لو عد وايضا اشتراط علم الجميع ان ادعى انه يعد بالخاصية فهذا كلام لا يعتد به
في المباحث العلمية وان ادعى ان لنا سبيلا الى العلم بعلمهم فهو ايضا منظور فيه وكذا الحال في حال البعض في
لا فائدة في اشتراط علم البعض ولا علم الكل ثم ان الدعوى ان الشروط الثلثة تستلزم العلم في البعض محل نظر
والاحساس كاف مع الظن كما اذا راى شخص شجاعا من بعيد فحسبه زيدا وحكم عليه بحكم ولكن ظن انه مر رسول
خبرا وكذا يصح رواية العدد الكثير لمحض الظن وكذا الجمع الذي يحيل العقل تواطئهم على الكذب يلزم ذلك مما ذكر
من الشروط الثلثة محل بحث واقول الذي ذكر المرتضى داخل في رابع المانع ولذلك لم يعده الثوري من الشروط
فان لم يستند المخبرون الى احساس او استواء الطرفين والوسط في الكثرة التواتر بان يحصل التواتر في المراتب
اقول لا لكن في الطبقة الواحدة بعلم البعض فلا كلام في التواتر في علم الوسط ثم ان الخبر المعلل بالتواتر
لا يلزم ان يكون محسوسا كما يعلم ما تواتر كذا يعلم من لوازمه تامل ولا اشتراط العدد المعين خلافا للقاضي
ابي بكر فانه قال اعلم ان قول الاربعة لا يفيد العلم واتوقف في قول الخمسة كذا في المحصول فعلم انه لا يتوقف
في الستة حيث اعتبره اي العدد فيما فوق الخمسة ويبطل قوله بانه لو كان الستة مفيدا للتواتر لافاد كل ستة
مع انه ليس كذلك ثم توقف في الخمسة كما نقلناه وبعضهم حيث اعتبر اثنى عشر عدد النقباء اي نقباء بني اسرائيل
ولابي الهذيل حيث اعتبر العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ولا وجه حيث اعتبروا

اعتبروا اربعين لقوله تعالى ومن اتبعك من المؤمنين لان عدد المؤمنين كان اربعين ولقوم حيث اعتبروا سبعين لقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا للاخبار رجوعا اي عليه السلام هذا العدد للعلم بخبرهم اذا رجعوا فاخبروا
قومهم والاخرين حيث اعتبروا ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله اي لا يشترط
العدد لعدم الضابط في ذلك كله والعجب من قوم عقلاء انهم كيف يتمسكون بمثل هذه الادلة فان في
التواتر اعدادا كثيرة مثل تلك عشرة كاملة والسبعة عدد اصحاب الكهف وغير ذلك لا ربط لمثل هذه
بالمقصود ولا يشترط ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود فانهم
يقولون بعدم الاتفاق في تحقق التواتر ولا في النسب ولا وجود المعصوم خلافا لابن الراوندي فانه يشترط
في التواتر قول المعصوم والا يكون قول الباقي ضائعا والتواتر بالمعنى يفيد العلم بامر مشترك يدل
عليه الجزئيات المنقولة احادا بالتضمن سواء كان جزء المعنى الخبر او لازما له الفصل الثاني في الاخبار
المعلوم صدقها او كذبها اللائق لهذا المبحث ان يذكر فيما تقدم وفيه مباحث الاول خبر الله تعالى ٢١١
صدق وهو ظ اذ الكذب قبيح ونقص على الله والله منزه عن القبائح فلا يصدر عنه وايضا الصادق
اكمل من الكاذب والعلم به ضروري فلو كان الله تعالى كاذبا لكان الواحد منا اذا كان صادقا افضل
واكمل من الله تعالى وذلك معلوم البطلان فوجب القطع بكون الله تعالى صادقا وهو المطلوب واستدلال
الغزالي بان كلامه تعالى قائم بالنفس فيستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه تقريره ان الله تعالى
عالم في الازل بجميع الاشياء فلا يتصور قيام اللامطابق بذاته فان مقتضى ذاته لا يكون اللامطابق
فان ذاته تقتضي المطابق فلو اقتضى اللامطابق يلزم اقتضاء النقيض ضعيف اي استدلال الغزالي ضعيف
لان الكلام النفسي غير معقول ولان النزاع في كلام المسموع الى المبحوث عنه في اصول الفقه هو الكلام المركب
من الحروف والاصوات في المحصول رد على الغزالي ان البحث في اصول الفقه غير متعلق بالكلام النفسي
الذي هو بذاته تعالى بل عن الكلام المسموع الذي يكون الاصوات المقطعة واذا كان كذلك لم يلزم من كون
الكلام النفسي صدقا كون هذا صدقا فعلم ان كلامه مغالطة وايضا يمنع عدم جواز اقتضاء الذات للمتخالفين
ويجوز ايضا ان يستحيل الجهل ولا يستحيل الكذب كما اشار المصنف بقوله ويمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة

الكذب ويمكن بيان ذلك بان الله تعالى قادر وعالم بكل شيء حتى قبح الكذب فلا يحتاج الا الكذب فهو عالم وقدرته
استحال الكذب وقد تقرر بوجه آخر وهو ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والكذب ان كان قديما لا يتصور تغيره
فيلزم عدم جواز صدقه مع انا نعلم يقينا ان الله تعالى عالم بالواقع ويمكن ان يخبر عن الواقع فلا يكون الكذب
صفة للكلام النفسي وفيه بحث لان الكلام النفسي اذا اتصف بصفة باعتبار ربه ويكون الكلام الحادث تفصيلا
له يلزم الكذب فيه ايضا تامل وخبر الرسول صلى الله عليه وآله صدق في المحصول قال الواو لا دليل صدقه
دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة ضرورة ظهور المعجزة على يد الكذابين لان ذلك لو كان ممكنا لعجز الله عن
تصديق رسوله لان المعجزة دلت على صدقه فيما يتعلق بالنبوة اجماعا من الامة على ما في المواقف
والا اي وان لم يكن خبر الرسول صدقا لزم من تصديق الله اياه بالمعجزة الاغراء اي اغراء الخلق وتحريضهم
بالقبيح الذي هو الكذب ولزوم عدم الفرق بين النبي صلى الله عليه وآله والمتنبي الكلام ان قلت الفرق
ظ كلان المعجزة تدل على صدق المخبر المقرون بالمعجزة فيظهر الفرق قلت اذا جوزنا على الله تعالى تقوية الكاذب
يرتفع الامان اذ تجويز تقوية المتنبي الكاذب كتقوية النبي الصادق ولا يتاتي شيء من ذلك اي اثبات
صادقية تعالى وامتناع الاغراء واثبات الفرق بين النبي والمتنبي على قواعد الاشاعرة وقد مر تفصيل ذلك
واما تتم على مذهب حيث لم يجوز على الله تعالى النقص والقبح وانكر جماعة افادة الخبر المحفوف بالقرائن للعلم
المتخلف عنه فانا نرى في بعض المحال ان بعض الناس يعلمون بعض الامور كما اذا حضر التابوت
وحضر القبر لموت شخص ويكون تزويرا فلا يعتمد على الخبر المحفوف بالقرائن وهو خطا اي انكار افادة
علم الخبر المحفوف ليس بصواب لجواز عدم الشرائط في صورة التخلف خصوصا مع عدم الضبط لتلك الجهات
اي خصوصا مع ان تلك القرائن غير منضبطة لكثرتها بالعبارات فلا يمكن الحكم بتحققها والتخلف عنها بل
الضابط فيها حصول العلم كما قلنا عند التواتر البحث الثاني الخبر اذا نافي مخبره اي مدلوله وجودا وعلم
بالضرورة حسا كقولنا النار حارة او وجدانا كما في انا عطشان او بديهة مطلقا فيكون ذلك الاعم بعد
الاخص ويمكن ان يراد بالبديهي الاول وهو ما يحكم بمجرد تصور الطرفين والنسبة لكن على ما سبق اقسام العلم
الضروريات او ما بالاستدلال كالنظر الصحيح كاذب قطعا والا لزم صدق النقيضين وهو بديهي البطلان وكذا قول

من لم يكذب انا كاذب حال انه انه متا على النطق والضرورة غير مناسب لانه اخبار عن صفة ما تقدم لان الغرض انه
ما وقع الكذب عنه فيما وقع منه من الاخبار الصادرة وهو ظ كما عن نفسه اي عن قوله انا كاذب لان الحكاية تقتضي
تاوه عن المحكي عنه كما اشار المص بقوله لوجوب تاخره اي الحكاية عن المحكي عنه في الرتبة وتلخيصه ان هذا الخبر لا يمكن
ان يكون محكوما به لهذا الحكم والوضع هذا اشد في المغالطة المشهورة وهو من لم يكذب في اليوم اذا قال كل
كلامي في هذا اليوم كاذب فكلامه ان كان صادقا يكون كاذبا وان كان كاذبا يكون صادقا وعلى هذا ايجاب
بان هذه القضية لا يمكن ان يكون حكاية عن نفسه فلا يلزم من صدقه كذبه ولا من كذبه صدقه وقد تحرر المغالطة
بوجه آخر وهو انه اذا قال قائل كل كلامي غدا كاذب وقال في الغد كل كلامي امس صادق ونفرض
انه لم يتكلم في اليومين غير الكلامين يقوى الاشكال وقد كتب بعض افاضل الزمان رسالة في حل المغالطة
وقد اوردت عليه فيما كتبت فمن اراد فليراجع اليه ومثل هذه الاخبارات يستحيل ورودها عن النبي
صلى الله عليه وآله الا ان يقبل تاويلا وبلا قرينا كالمتشابهات فيمكن صدورها عنه صلى الله عليه وآله لجواز ارادة
ذلك التاويل ولا كيف يكون الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية والخبر الذي
يتوفر الدواعي لنقله اما لتعلق الدين به كاصول الشرائع او لغرابته كسقوط المؤذن من المنارة او لهما معا
كالمعجزات لا يجب ان يكون نقله متواترا اذا حصل خوف من نقله او تقية لوجود الصارف عن النقل هذا
مذهب الامامية واما غيرهم فقال بالتواتر لعدم اعتبار الخوف واقول انه قال ان مجرد توفر الدواعي
تقتضي التواتر ان اراد بشرط رفع المانع فلا يتوجه لان احدا لا يقول ان مجرد ذلك يكفي في التواتر بعم كلام
المحصول حيث قال الخبر الذي لو وجد توفرت الدواعي لنقله على سبيل التواتر اما لتعلق الدين به كاصول
الشرع او لغرابته كسقوط المؤذن عن المنارة او لهما جميعا كالمعجزات ومتى لم يوجد ذلك اي التواتر
فيها دل على كذبها والخلاف مع الشيعة فانهم جوزوا في مثل هذا الشيء ان لا يظهر لاجل الخوف والتقية انتهى
يقتضي ان يكون التواتر متحققا كليا واقول فيه انه يلزم ان يكون كل معجزة من معجزات النبي صلى الله عليه وآله
متواترة مع انه لا يقول احد بذلك ايضا يلزم على المص ان مجرد رفع التقية والخوف لا يكفي بل لا بد من عدم اعتقاد
النقيض من السامع لشبهة فان النص على امامة امير المؤمنين عليه السلم مما يتوفر الدواعي عليه وهو مذهب الامامية

ولم يتواتر لخوف الشيعة كما مر ولا شك في وقوع الكذب في الاخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال صاحب المحصول
في كتابه المسمى بالمطالب العالية لا ريب في كذب الصحابة فان ابا هريرة روى عن النبي صلى الله عليه وآله ان الميت ليعذب ببكاء
اهله وعائشة كذبته لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وكذا في حديث آخر ثم نسب الكذب الى ابي هريرة وقال
آخر وبالجملة الكاذب اما ابو هريرة واما عائشة ويحصل المقصود من اثبات الكذب في الصحابة وقال انه لو
الكذب المذكور ولولا تعمد الكذب على النبي صلى الله عليه وآله كيف يتصور الاختلاف في الامر المحسوس مثل غسل
الرجلين ومسحهما الواقع احدهما في ثلث وعشرين سنة وكذا فقرات الاذان والاقامة وعدد التكبيرات وغير ذلك
لقوله عليه السلم سيكذب علي ولقوله من تعمد علي كذبا فليتبوأ مقعده من النار فانه روي قد شاع الكذب
بين الجماعة فصعد رسول الله صلى الله عليه وآله المنبر فقال ذلك واستدل المص على الكذب في الرواة فان
هذا الخبر ان كان صدقا ثبت المطلوب في غيره اي غير الخبر لان رسول الله منزه عن الكذب في وعده صادق
والا ان لم يكن رواية هذا الخبر صحيحا ففيه اي ثبت الكذب في رواية هذا الخبر وقد وجد في الاخبار ما يستحيل نسبتها
اليه عدم مثل ما نقل بعض اهل السنة انه صلى الله عليه وآله قال في الصلوة تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى ولا يتبع من السلف تعمده اقول هكذا في المحصول وتبعه المص ولكن ما قال صاحب المحصول في المطالب
العالية ينافي ذلك وروايات الامامية تخالفه صريحا الا ان يراد بالسلف من لم يتعمد الكذب في نهج البلاغة عن
امير المؤمنين علي عليه السلم ان الصحابة تعمد والكذب على النبي صلى الله عليه وآله فقال النبي صلى الله عليه وآله من تعمد علي
كذبا فليتبوأ مقعده من النار في المحصول اعلم ان سبب الكذب اما ان يكون من جهة الخلف او من جهة السلف اما السلف
فهم مبرؤون عن تعمد الكذب اما لو وقع على وجوه الاول ان يكون الراوي يرى نقل الخبر بالمعنى فيبدل بما توهم مطابقته
او نسي البعض فتبدل بمكان لفظ لفظا آخر لا يطابقه في معناه وهو يروي انه قوم مقامه والثاني انهم يكتبون الحديث
في الغالب فاذا تقدم العهد نسي اللفظ فابدله بلفظ آخر وهو يرى ان ذلك اللفظ المسموع وربما نسي زيادة يصح
بها الخبر والثالث ان الراوي حضر مجلس الرسول صلى الله عليه وآله حال يروي صلى الله عليه وآله الخبر
ولم يسمع اسناده الا غيره فالراوي زعم انه خبر صلى الله عليه وآله فروى عنه وغير ذلك مما روي عنه صلى الله عليه
الشوم في ثلثة المراة والدار والدابة فقالت عائشة انما قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك حكاية عن غيره الرابع

والرابع ما جرح الحديث على سبب وهو مقصور عليه ويصح معناه معه وهذا السبب ينبغي ان يروى مع سببه فان لم
يروى سببه اوهم الخطا كما روي عنه صلى الله عليه وآله التاجر فاجر فانه انما ورد في تاجر دلس فلما سمع ان ابا هريرة
كان يروي اخبار النبي صلى الله عليه وآله وكعب كان يروي اخبار اليهود واتباعهم ربما التبس عليهم ذلك
فرووا الخبر انهم سمعوا من ابي هريرة وانما سمعوا من كعب واما سبب الكذب في الاخبار من جهة الخلف فوجوه احدها
٢١٣ ان الملاحدة وضعوا الاباطيل ونسبوها الى الرسول لتنفير العقلاء وثانيها ان الراوي يروي الكذب المؤدي
لا لصلاح الامام جائز كما هو مذهب الكرامية وثالثها الرعية كما وضعوا في ابتداء دولة بني عباس اخبارا في النص
على امامة العباس وولده واقول رابعها كاشتباه رواية كعب برواية ابي هريرة والزيادة والنقصان لاجل
مطالب الشيان فانه كما يجري في السلف يجري في الخلف بل ربما نقل السلف الخبر بالمعنى فيبدل بما توهم مطابقا كما في الوجه
الاول من وجوه السلف او نسي البعض كما في الوجه الثاني او المسند اليه كما اذا سمع الخبر عنه صلى الله عليه وآله ولم يسمع الاسناد
فتوهم عنه صلى الله عليه وآله فظن انه مسند اليه صلى الله عليه وآله وليس كذلك كما في الوجه الثالث او اهمل السبب كقوله صلى الله عليه وآله التاجر
فاجر فانه ورد فيمن دلس كما في الوجه الرابع من وجوه السلف الفصل الثالث في الخبر الواحد وذلك خبر لا يبلغ حد
التواتر كثرت الرواة او قلت وقيل خبر افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن اقول الخبر المتواتر اذا
افاد الظن يلزم دخوله في خبر الواحد ويلزم دخول القرائن في خبر الواحد فانه خبر يفيد الظن في الغالب وكذا الخبر
المحفوف بالقرائن بل يفيد اليقين وغرض المص ان يجعل خبر الواحد من الاخبار التي لا يعلم صدقها ولا كذبها الاكثر على جواز
وقوع التعبد به وقيل التعبد بعقل المحصول اختلف الناس فيه فالاكثرون جوزوا التعبد به عقلا والاقلون منعوا منه عقلا اما المجوزون
فمنهم من قال لم يقع والذين قالوا وقع التعبد به اتفقوا على ان الدليل السمعي دل عليه واختلفوا في ان الدليل العقلي
هل دل عليه وذهب القفال وابن سريج وابو الحسين البصري من المعتزلة الا ان الدليل العقلي دل على وقوع التعبد اما
الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار فقد اتفقوا على ان دليل التعبد السمع فقط وهو قول
الشيخ ابي جعفر الطوسي من الامامية اما الذين قالوا لم يرد التعبد به فهم فرق ثلث الاول انه لم يوجد ما يدل
على كونه حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة الثاني انه جار في الادلة السمعية ما يدل على انه ليس بحجة الثالث ان الدليل
العقلي قام على امتناع العمل به ثم ان الخصوم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى

والشهادة والامور الدينية وهل يرفع التعبد به بالخبر الواحد مع المرتفع منه اذا لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع
بعدم كونه حجة واما ابو الحسين البصري فعقلا لانه دفع للضرر المظنون فكان العمل واجبا وذلك لان العدل اذا
اخبر عن الرسول صلى الله عليه وآله بامر او بهذا العمل حصل الظن انه وجد الامر وعنده بامقدمة يقينية ان مخالفة
الامر سبب لاستحقاق العقاب فيجب الاحتراز لانه لا يمكن العمل بالمرجوح والراجح معا فتعين الراجح وقد قيل
هذا مبني على ان الظن يوجب حكما اما اذا لم يوجب فلا وفيه ان دفع الخوف واجب يقتضي ذلك لا حاجة
لا بهذا البناء والشيخ ابو جعفر الطوسي اوجب العمل بخبر الواحد سمعا كما اشرنا والحق ان ثبوت التعبد سمعا
قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة لولا تحضيض هلا اي هلا خرج من كل فرقة وهي من فرق الشيء اذا شقه واقله
ههنا الثلثة والطائفة الواحد والاثنان ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
اوجب الله تعالى الحذر في قولهم لعلهم يحذرون اذ المراد ليحذروا والاتباع الترجي منه تعالى اذ كلمة لعل للترجي وهو في
حق الله تعالى محال فيحمل على اثر الترجي كما يحمل على صفات الله تعالى على الاثار وهو الطلب وهو اقرب المجازات
لان المترجي طالب فيكون الله تعالى طالبا للحذر اقول الطلب الماخوذ في الترجي ليس طلبا للامر الخارج كما هو طلب
الامر باعتبار الخارج فلا يكتفي بالطلب الماخوذ في الترجي بل في طلب الترجي ايضا غير معقول في الله تعالى نظرا الى
عبيده فيحمل على طلب ايقاع في الخارج ويقول الطائفة اي لا يفيد قولهم العلم اذ الاثنان لا يفيد قولهما العلم اذا
رجعوا واخبروا الباقين لان الثلثة فرقة كما اشرنا في المجهول الفرقة من فرق الخشب اذا شقه فكل ثلثة فرقة
لكن لما اخرج من الطائفة حملت على الثلثة اقول اذا كان الطائفة يطلق على الواحد يكفي في الفرقة اثنان وقيل
عموم كل فرقة يقتضي ان ينفر من كل ثلثة تفردت بقرية طائفة منهم لا التفقه لينذروا فرقتها كي يتذكروا
ويحذروا فلو لم يعتبر اخبار ما لم يتواتر لم يفيد وفيه انه يجوز ان يكون خبر الطائفة من قبيل خبر المحفوف
بالقرائن ويجب على كل فرقة خروج بعضها لا للتفقه والاجتهاد فيكون الخارج دون الثلثة فيكون
دون العدد الذي يفيد قولهم العلم وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وهو الضرر لانه تعالى لما
اوجب الحذر عند خبر عدد لا يوجب العلم فاوجب العمل بخبر الواحد فاذا وجب ههنا وجب في سائر الصور
اذ لا قائل بالفصل فوجب عند قيام موجب الحذر في كل صورة وهو قيام موجب الضرر ترك القبول كما عنع

اي ترك قبول خبر الواحد واعترض عليه سوال واقع اي وارد وهو الدال على وجوب القبول من المنع لا العمل
بخبر الواحد وهذا اولى لان الله تعالى اوجب الفتوى لا نقل خبر الواحد اجاب في المحصول عن هذا السوال بجهتين
بده الاول انا لو حملنا عليه لزم تخصيص الفتوى بخبر المجتهدين ليجب عليهم الاستفتاء ان قلت الخبر المروي لغير المجتهد لا فائدة
فيه فلزم تخصيص الفتوى بالمجتهد على كل حال قلت لا نسلم ان غير المجتهد لا ينتفع بالرواية اذ يحصل له الانزجار والرغبة
لا قيام الواجبات ويدعوه الى الاقتداء المفتي نعم لا يصح له الاستدلال الوجه الثاني انا نحمل الانذار
على القدر المشترك بين الرواية والافتاء وح يكون معنى الاية ترتب وجوب الحذر على المسمى الذي هو
القدر المشترك فوجب كون القدر المشترك علة للحكم فوجب ان يكون الحكم ثابتا اينما ثبت هذا المسمى
214 اقول الوجه الاول غير صحيح لان التفقه انما وجب اذا لم يكن فيهم مجتهد واما الوجه الثاني ففيه ان حمل الانذار
على الاعم خلاف الظ لان التفقه قرينة ارادة المجتهد والحق ثبوت التعبد لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا اي توقفوا في الحكم او القبول اوجب الله تعالى التبيين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا
لكونه مناسبة فلو وجب قبول خبر الواحد لما كان التعليل بالفسق مناسبا فعلم ان خبر غير الفاسق لا
يجب ان لا يقبل فيجاز قبوله وهو المقصود اقول النبأ اعم من خبر الواحد والشهادة داخلة فيه
كما صرح به الشيخ في كتاب الشهادة ان اذا لم يكونا غير فاسقين لا يمنع قبولهما وان كان واحدا عدلا
يمنع قوله بغير الشاهد او اليمين فلا يصح الاستدلال ولا اشعار العايدة في التقييد اي قيد الفسق لولاه
لم يعتبر خبر الواحد اي لو لم يكن التثبت وعدم القبول معللا بكونه فاسقا لما بقي للتقييد فائدة اما الملازمة
فلانه اجتمع في المخبر وصفان احدهما لازم لشخصه المعين بحيث يمتنع خلوه عنه عقلا فيكون ذاتيا له وهو
كون الراوي واحدا والثاني عرض مفارق وهو كونه فاسقا واذا اجتمع في المخبر وصفان احدهما لازم
والاخر مفارق وكان كل منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان استناد الحكم الى الذاتي اولى من استناده
الى المفارق لان الذاتي حاصل له قبل حصول المفارق فيكون الحكم حصل له قبل حصول المفارق
كما اذا قيل الميت لا يكتب استناد عدم الكتابة الى الموت وهو اللائق لا الى عدم العلم والى هذا
اشار المصنف بقوله اذ تعليق الحكم على الذاتي وهو كون الخبر واحدا اولى من تعليقه على الوصف الذي هو

كون مخبره فاسقا واقول يمكن ان يقال ان الوحدة لا يلزم في خبر الواحد اذ يمكن ان يكون الراوي متعددا
كما يجوز ان يكون واحدا فيحمل وحدة الراوي صفة ذاتية غير ظ ان قلت اريد بالوحدة كون الخبر بحيث لم يبلغ
التواتر وهذا امر لازم بخلاف فسق الراوي فانه يزول قلت هذا الكون يزول عن الخبر بعد القرائن فانه اذا
احتجت بالقرائن لم يبق الوحدة وكذا من عدد لم يبلغ به التواتر ان قلت خبر الواحد يعتبر في رواته كونه بحيث
لم يبلغ خبره التواتر وهذا المعنى هو وحدة الراوي وهو لا يزول قلت المفهوم من خبر الواحد هو كون الخبر لم يبلغ
الا التواتر وليس النظر فيه الا الراوي حتى يسند اليه والى غيره ولو سلم ان النظر الى المخبر يصير خبر الجماعة بعد موت اهلهم
موجبا للتواتر فلا يكون الوحدة لازما في المجهول ان الواحد امر لازم لذات المخبر والفاسق امر عرضي مفارق
واذا كان ههنا امران احدهما لازم والاخر مفارق لا يصح الاستدلال بالمفارق مع عليته اللازم فلما
علل التبيين بالفسق علم ان الواحد لا يدل له في التبيين فعلم ان الخبر الواحد يجوز به الحكم واقول هذا بالعدم
ممنوع اذ يجوز مع عليه الامر اللازم التعليل بالامر المفارق مثلا لنا ان نجعل الحد الاوسط الحدوث مع
عليه الامكان اللازم وهو ظ على ان اللزوم في الوصف مسلم كما اشرنا فمع الانتفاء اي انتفاء العائدة
اوجب الترك اي ترك العمل بقول العدل لكان العدل الراوي لخبر الواحد اسوء حالا من الفاسق لان الفاسق توقف
في خبره والعدل لا يتوقف في خبره بل يحكم بعدم العمل به فيتعين العمل وفيه بحث ظ مما تقدم ولانه عليه السلم
كان يبعث الرسل الى القبائل بالاحكام فعلم ان الخبر الواحد معمول به ويرد الاشكال الصعب في يرد على
هذا الدليل ايضا ما يرد على الدليل الاول من ان الارسال كان لاجل الفتوى لا لاجل نقل خبر الواحد فان
حاجة القبائل الغالب عليهم الجهل الى المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي والرسل المبعوثة فانه تهم من اهل
الافتاء فانه يجوز ان يكون للرواية والافتاء فيحصل المقصود بالرواية و لاجماع الصحابة على العمل به في اكثر حد
كما من الامثلة ولاشتمال العمل به على دفع الضرر المظنون اذ اخبار العدل عن الرسول عليه السلم
مثمر الظن المثمر للخوف فترك العمل يشتمل على الوزر الظن كما تقدم تفصيله في احتجاج ابي الحسين احتج المانعون
عن التعبد بخبر الواحد بقياس الفروع على الاصول اي لو صح العمل بخبر الواحد والتعبد به لجاز اثبات الاصول
مع انه ليس بجائز وبالنهي الواقع عن اتباع الظن قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الظن لا يغني

لا يغني من الحق شيئا ان يتبعون الا الظن والجواب الفرق بين الاصول والفروع بان المراد في الاصول العلم واليقين
دون الفروع بالظن والنهي عن اتباع الظن ليس بعام بل مخصص بالاصول فلا قياس الفروع بالاصول لعمل به في
في الفتوى فان المفتي يعمل بظنه والشهادة فان الحاكم يحكم بالظن الحاصل من الشهادة واخبار القبلة فان المصلي
في بلد سال اهله عن المشرق والمغرب ويعمل بظنه وكذا المجتهد يعمل بامارات القبلة بالظن البحث الثاني
يجب كون المخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل الرجحان مع عقل الراوي وبلوغه فخرج بالعاقل
المجنون ونظيره واسلامه فخرج الكافر وعدالته فخرج الفاسق وضبطه اي كونه ضابطا لالفاظ
الرواية حق ضبط بحيث لا يغير اعرابه ويحفظ السبب وجميع ما يتعلق بالرواية وغلبة ذكره على نسيانه
فانه اذا كان حفظه غير غالب على النسيان لا يعتمد عليه اما اعتبار العقل والبلوغ فان الصبي ان لم
15 يكن مميزا فلا عبرة بقوله وكذا المجنون على الاولى وان كان مميزا عرف عدم المواخذة اي علم الصبي المميز عدم
المواخذة على الكذب فيصح ان يقع منه الكذب فلم يزجر عنه فيجوز ان يكذب فلا يعتمد على قوله وهذا
لا يمنع عن تحمل الخبر في حال الصبا بشرط ان ينقل حال البلوغ كما اشار المصنف ويقبل روايته صبيا عند التحمل
بالغا عند الاداء والرواية لوجود المقتضي للقبول وهو رواية البالغ الجامع للشرائط وانتفاء المانع
ف وهو عدم البلوغ عند الرواية واما اعتبار اسلامه فانه لا يقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز
عن الكذب لوجوب التثبت عند قول الفاسق بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فيلزم عدم اعتبار الكافر
على الاولى او يشمل الفاسق للكافر واقول يسمع شهادة الكافر في الوصية مع ان الرواية اضعف من الشهادة
وجوابه انه اخرج النص فبقي العام في الباقي معتبرا وفيه نظر لتحقق القياس المعتبر وهو التنبيه من الادنى على
الاعلى وهو متحقق ههنا في الشرح العضدي فان قيل اليس ابو حنيفة يقبل شهادة بعض الكفار على بعض فيلزم
الرواية قلنا نعم لكنه لا يقبل في الرواية وقد صرح به وذلك لان شهادتهم قبل للضرورة صيانة للحقوق اذا
كثر معاملاتهم فيما لا يحضر مسلمان في هذا الكلام واقول الفقهاء يقبلون التواتر في الرواية ولا ريب
الظن انه قبل حصول التواتر يحصل الجزم والظن الكامل وهو يحصل من خبر الكافر فيلزم قبول قول الكافر
اذ لا ريب ان الظن الكامل المتاخم لليقين الحاصل من اقوال الكفار المعتبر في التواتر اقوى من الحاصل

من قول العدل وايضا الاستفاضة معتبرة في الشهادات وهو يحصل من قول الفساق والكفار فيطلع اعتبار قول
الكفار والفساق مع ان مقصود المعترض القياس وهو ان قبول الشهادة اولى من قبول الرواية فاذا
قبلت الشهادة يلزم قبول الرواية من قبيل قياس الضرب على التأفيف وح لا يصح قولهم لو امكن
ان يجاب ان المراد المجيب ان القياس غير متحقق لان علة قبول الحكم في الاصل هو صيانة الحقوق بخلاف
الفروع وفيه انه يصح صيانة الحقوق الرواية الا ان يدعى ان رواة المسلمين في حفظ الشرع كافية لا يحتاج رواية
الكافر شهادتهم فتأمل والمخالف من المسلمين المبتدع كالمجسمة والنواصب ان كفرناه فحكمه كذلك لا يقبل روايته وان
علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين البصري فانه قال اذا علم كذب الراوي يقبل الرواية لاندراجه تحت
الاية لانه فاسق لان الفاسق صادق على الكافر في المحصول والجواب ان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص
بالمسلم المقدم على الكبيرة وعدم علمه بكونه لا يخرجه على الاسم عن اطلاق اسم الكافر ولانه كافر جاهل
في المحصول اقصى ما في الباب انه يتقي الكافر جاهل بكونه كافرا لكنه لا يصح عذرا لانه كافر ضم الى كفره
جهل آخر وذلك لا يوجب رجحان حاله على الكافر الاصلي ولان قبول الرواية من الكافر تنفيذ حكم الكافر
على المسلمين وهذا منصب شريف والكفر يقتضي الاذلال وبينهما منافاة فلا يقبل الرواية من الكافر الذي
كفرناه كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين على ان رواية الكافر المامون عن الكذب
معتبرة بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف في الحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع
علمهم بمذهبهم وانكارهم على من يقول بقولهم اي علم اصحاب الحديث بمذهب السلف المذكور
وانكار اصحاب الحديث على من يقول بقول السلف المذكور والجواب المنع عن المقدمتين اي لا نم
قبول اصحاب الحديث قول الجماعة المذكورين ولا نم انكارهم وانكار من يقول بقولهم مع التسليم
اي تسليم المقدمتين فمنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة اي لا نم الاجماع على قبول قولهم واذا
لم يكن اجماعا فلا يكون حجة والمخالف في المذهب المخالف في الاصول غير الكافر لا يقبل روا يته
ايضا اقول كثير من الرواة المعتمد على اقوالهم اما واقفي او فطحي وقد اعتمدوا عليهم فلا يمكن شرط
في تصحيح هذا القول كيف لا وقد اشتهر انه يستحب العمل بالاحاديث الضعيفة في فضائل الاعمال

دفع

وقد اجاب عن ذلك بعض المحققين ان الجواز معلوم من الخارج والاستحباب ايضا معلوم من القواعد
الشرعية الدالة على الاستحباب للاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام بالحديث
الضعيف بل الصحيح اوقع شبهة الاستحباب فصار الاحتياط العمل اقول ح ثبت حكم
شرعي بدليل ضعيف وهو المط ان قلت الحديث الضعيف اثبت موقع الشبهة فيترتب دليل هكذا
هذا موقع الشبهة وكل موقع الشبهة مستحب فهذا مستحب فالمثبت للاستحباب هو كبرى الدليل وهو معلوم من غير
حديث ضعيف قلت يكفي في كون الحديث الضعيف دليلا ان يكون دليل الصغرى وفيه ان منطوق الحديث
لا دخل له للاستحباب تأمل لاندراجه تحت اسم الفاسق لان مخالفي على عليه السلم فسقه وما يدعى ان المخالف
التي كانت بالاجتهاد مستثنى لا يصح عند الامامية اذ كلام امير المؤمنين مثل كلام الرسول لا يتصور
فيه المخالفة البحث الثالث في العدالة انما يقبل رواية العدل الا ان ايجاب التبين وهو عدم القبول
عقيب الفسق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية يقتضيه لانا نعمل بقول الراوي الا اذا قطعنا بان الراوي
ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا كان غلب على ظننا انه ليس بفاسق بكثرة الاخبار فبقي فيما عداه
على الاصل بيان التجا ان عدم الفسق شرط جواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم الاية وهو صريح في المنع
من قبول رواية الفاسق وانما قلنا ان عدم الفسق لما كان شرطا للرواية وجب ان يكون العلم به شرطا
لجواز الرواية وبيان الفارق لان العدالة امر كامن لا اطلاع عليه حقيقة بل الممكن الاستدلال
بالافعال الظاهرة وذلك انما يفيد الظن والظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل
قبله واذا كان كذلك لم يلزم من مخالفة الدليل عند المعارض القوي مخالفته عند المعارض الضعيف
هذا كلام المحصول وقد استدل بوجهين لوين على اثبات العدالة الاول هو قوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا استثنى رواية العدل فبقي الباقي بحاله وانما استثنى رواة العدول لقوة الظن فيه الثاني
ان امير المؤمنين عليه السلم وجماعة من الصحابة لم يقبلوا رواية مجهول الحال بل ردوه وهذا دليل قوي
احتج ابو حنيفة على اعتبار مجهول الحال في الرواية بوجوه الاول انه يقبل قول المسلم في كون اللحم لحما
مذكى وفي كون الماء في الحمام طاهرا وفي كون الجارية المبيعة رقيقة غير مزوجة ولا معتدة وفي كون

٢١٦

المصلي بالناس مع الوضوء اذا ام بالناس فكذا ههنا الثاني ان النبي صلى الله عليه وآله قبل شهادة الاعرابي في رؤية
الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام والثالث ان الصحابة قبلوا قول العبيد والنسوان لانهم عرفوهم بالاسلام
الرابع قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا علق التبيين بقوله فاسق والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فما لم
يعلم الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول ان منصب الرواية اعلى فلم يلزم من قبول قول المجتهدين في الصور
المذكورة قبوله في الرواية وعن الثاني انا لا نم ان النبي صلى الله عليه وآله ما كان يعرف حال الاعرابي وعن
الثالث لا نم ان الصحابة قبلوا اقوال العبيد وامثالهم وعن الرابع انما وجب التوقف عند قيام الفسق لوجب
ان يعرف انه في نفس الامر فاسق ام لا ح يمكننا ان يعرف هل يجب التوقف في قوله او لا اذا لم نعلم
فسق الراوي ولا يجب لنا التجسس عن احوال الناس مع الاصل في قول المسلم الصحة والاصل عدم الفسق
فيقوى عند ذلك اعتبار قول من يسمى مجهول الحال في الرواية كما اعتبر الشيخ ابو جعفر والعدالة كيفية نفسانية
راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة والمراد بالكيفية عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة والنسبة لذاته ويدخل
فيه السواد والبياض والملكات النفسانية ونظايرها فخرج بقوله نفسانية اي قائمة بالنفس غير النفسانية وبقوله
راسخة غير الراسخة من الكيفيات النفسانية كالعلم قبل ان يصير ملكة والمراد بالرسوخ الاستحكام في النفس بحيث
لا يزول عن النفس وبقوله تبعث على ملازمة التقوى بان يكون موصوفا ملازما مواظبا على وظايف
الطاعات مجتنبا عن الكباير ومداوم الصغاير ويكون مجتنبا عن بعض الصغاير الذي يدل
على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وكذا بعض المباحات الدالة المروة نحو ذلك
والضابط كل ما لا يؤمن معه من الاقدام على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة وكذا ما يؤذن بدناءة
الهمة كمصاحبة الارذال والاكل في الطرق والافراط في المزاح اقول العلم الكامل كان يرى زاجرهم
عيانا يوجب الاجتناب عن المنهيات ويقتضي القيام بوظايف الطاعات بل لو تمكنا ان يكون
العصمة هو العلم الشامل الكامل مع قوة النفس الغالبة على الوهم والصدق التوصيف المذكور عليه ويتقدح فيها الاصرار
فعل الكبيرة فلا بد في العدل الاحاطة بمعرفة الكباير والصغاير والاعمال الدينية والاصرار على الصغيرة
فانه في حكم الكبيرة ويعود العدالة بالتوبة وهي الندم عن المعصية وقصدا ان لا يفعلها ابدا فرته الا الله تعالى

فاذا

فاذا تاب العاصي بان يظهر امارات الرسوخ يعود العدالة ان قلت العدالة اذا كانت ملكة نفسانية
فكيف يتصور زوالها قلت بعد ظهور الفسق نظهر عدم العدالة وانما يعود الحكم بالعدالة ويمكن ان يكون
المراد بالرسوخ عدم الزوال غالبا فلا ينافيه الندرة ولا يقدح فيها في العدالة الصغيرة نادرا اذا لم يبلغ حد الاصرار عرفا وانما يحصل
الموفق بها اي بالعدالة بالاختبار الحاصل بالصحبة المتكررة المتاكدة هذا اذا علم بنفسه واذا علم بغيره فطريقه شهادة عدلين
كما اشار بقوله والتزكية من العدل ولم يعتبر الشياع مع انه يمكن ان يجعل طريقا الى العدالة والفاسق بلا فعل المعلم هو
كونه فاسقا لا لجهله بالمسئلة بل بتقليده او اجتهاده الغلط الذي لا يعتقد به كشارب النبيذ المقلد لابي حنيفة
فانه فاسق لكنه ليس بفاسق باعتقاده فان كان فسقه مقطوعا به لم يقبل روايته لانه فاسق كما التبيين عنه
قوله وفي المظنون كذلك على الاقوى للاية المذكورة وان علم الفاسق فسقه كالشافعي اذا شرب النبيذ رد روايته
اجماعا من الامامية والجمهور وهل يقبل رواية الجمهور الاقوى المنع كما مر تفصيله لان المعصية نفي العمل بخبر الواحد هو الظن
الثابت في الراوي المجهول اي الباعث على ترك العمل هو عدم اتباع جواز الظن لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق
شيئا استثنى من ذلك رواية العدل لقوة الظن الحاصل برواية الملحق بالعلم فبقي الباقي متروك الاتباع فلا يجوز
اتباع الظن في مجهول الحال ولان عدم الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل بالشرط يحصل الجهل بالمشروط وقد عرفت
ما يتعلق بذلك تفصيلا ولان الصحابة ردوا روايته كما ذكرنا احتج ابو حنيفة بقبول قول مجهول الحال في تزكية اللحم
وطهارة الماء ورق الجارية ولان الفسق شرط التثبت لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية فاذا لم يعلم الوصف
لم يجب التثبت اي اذا انتفى الشرط انتفى المشروط والجواب عن احتجاج ابي حنيفة انه لا يلزم من قبول الرواية في
هذه الاشياء ان قصور حال الراوي قبولها في المناصب الجليلة وهو رواية الاخبار والا لم يترك شرط الاولوية
في عبارة المص لان قبول القول في طهارة الماء ليس قبول الرواية والفسق لما كان علة التثبت وجب العلم بتغيير
حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت اي لما كان الفسق علة عدم قبول الرواية يجب التفحص عن الفسق ليعلم الفسق او عدم
الفسق حتى يعلم التثبت او عدم التثبت وفيه ان مجهول الحال لا يمكن الحكم عليه بالفسق والمراد بالاية المحكوم عليه بالفسق
البحث الرابع في الجرح والتعديل شرط العدد اي التعدد في المزكي والجارح في الشهادة كما يجب ان يكون الشاهد متعددا
يجب ان يكون المزكي متعددا وكذا الجارح هذا اذا كان في الشهادة اما في الرواية كما يكتفي بواحد كذلك يكتفي به

٢١٧

في المعدل بواحد كما اشار المص بقوله دون الرواية لان الشرط التي لا يزيد على اصله اي لا يحتاج فيه الا الاحتياط
في اصله قد اكتفي في اصل الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فكذا في تعديل كل واحد كاصله في الشرح العضدي
واعلم انه لا يتم ما عداه الا بان يبين انه لا ينقص عن اصله حتى يثبت انه يجب في الشهادة اثنان ولم يثبت كما
في تعديل شهود الزنا فانه لا يكفي اثنان اقول ومراد المص ان الزيادة في الفرع غير معقول لحسب الاحتياط ان المقصود
اثبات موافقة العدد وان قلت الاكتفاء في الدعوى بالشاهد واليمين في اصل الدعوى وفي التعديل باثنين يوجب
زيادة الفرع على الاصل لان قوة اليمين ليس في مرتبة الشاهد قلت هب انه كذلك لكن اخرجه النص والكلام في التابع
وبهذا يندفع بان يقي عن اق شهود الزنا اكثر من الاثنين مع تعديلهما باثنين كذا على مذهب الشافعي يكفي
في شاهد روية الهلال بواحد ولا يكتفي في التعديل بواحد وكذا على مذهب الامامية في الوصية يسمع في ربع ميراث
المستهل وربع الوصية شهادة المراة الواحدة وفي تعديلها لا بد في شاهدين ويمكن ان يقي الحكم باعتبار الغا
او يقي ان العقل يقتضي رعاية الاحتياط في المقدم بالذات اكثر من المقدم بالعرض والا اقل من المساواة الا ما
اخرجه النص كالاحصان الذي هو شرط اثبات الزنا الموجب للرجم ثبت بالشاهدين فقط والزنا المشروط
باربعة فلا يلزم موافقة الشرط مع المشروط في العدد فضلا عن الزيادة ثم المزكي ان كان عالما بالمسائل المتعلقة
باسباب الجرح والتعديل ويكون معلوما عندنا علمه بها اكتفي بالاطلاق فيهما منه عن المزكي ولا يسال عنه
والا وجب استفساره فيهما اي الجرح والتعديل ويشترط كون المزكي والجارح عدلا لوجوب التثبت عند قول
الفاسق واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن تقديم الجرح لان الجرح يشتمل على زيادة اطلاق لا تحقيق
فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلع من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح اما اذا لم يمكن التقديم
كما اذا وجد الجارح الشاهد بقتل انسان فقال المعدل رايته حيا فهما متعارضان لا يمكن التقديم والا الترجيح
ان حصل المرجح بان يكون احدهما اورع واشد ضبطا ونظاير ذلك يعمل بالراجح دون المرجوح والا ان لم
يحصل المرجح في جانب من الجارح والمعدل وجب الوقف من غير تقديم احدهما على الاخر واعلم ان
الاكثر على ان الحكم بشهادة من غير بعينه فانه اذا حكم الحاكم بشهادة شخص عمل انه مقبول الرواية على الا ولو تركه
عدلا والحكم بشهادته اعم من استماع شهادته في الجرح والتعديل ايضا لان الشهادة لا تسمع فيه قول المخالف بخلاف

بخلاف الرواية بشرط ان لا يكون الشهادة في الوصية مثلا فانه يسمع قول الكافر وكذا اذا لم يكن شهادته
سيما للتواتر عند الحاكم ثم قول المزكي هو عدل لاني عرفت كذا في العمل بالطاعات والاجتناب عن
المعاصي والصغاير ورايت منه المروة وكذا رايت منه الاحتياط في الاعمال ورايت ان حاكم الشرع حكم
شهادته او نقل المزكي مع علمه علم المزكي بالشرايط باسباب الجرح والتعديل او التعديل وحده او الرواية
عنه اي رواية المزكي عن شخص ان عرف انه اي المزكي لا يروي الا عن عدل فانه في حكم قول المزكي انه عدل
والا اي وان لم يعلم ان المزكي لا يروي الا عن العدل فقط فلا يدل على التعديل او العمل اي عمل المزكي بروايته
رواية المزكي ان عرف استناد عمله اليها من علامات التعديل اذا عمل المزكي برواية شخص مع علم ان عمله
۱۸ يستند الى رواية الشخص المذكور فقط اقول يعمل بالاحاديث الضعيفة في فضايل الاعمال ولكن العمل بها
ليس لمجرد رواية الشخص المذكور بل بضم مقدمات اخرى ولعل المص اشار بقوله ان عرف الخ الى هذا او لا يحصل
الجرح في الرواية بترك الحكم بالشهادة اي لا يلزم من عدم حكم الحاكم بشهادة شخص جرحه لاحتمال ان يكون لفوات
شرط آخر يعتبر في الشهادة لاختصاصها دون الرواية اي لاختصاص الشهادة بعد الاشتراك مع الرواية في
العقل والبلوغ والاسلام والعدالة بالحرية والذكورية والبصر والعدد في صورة لا يكون مع اليمين والعداوة
والصداقة وان لم يكن بعضها عاما لان للولد ان يروي عن والده بالاجماع وكذا العبد عن مولاه والعزيز
له ذلك لان الصحابة روت عن زوجات النبي صلى الله عليه واله وسلم في حقهن كالعزيز واقول ترك
الحكم بالشهادة ويمكن ان يكون العدم المزكي فان عدم الحكم يكفيه عدم العلم وهو لا يقتضي الجرح لكن انما تركه
المص لان الكلام فيما اذا سمع من المزكي الرواة ولا يحكم بالشهادة فيكون تركه مناسبا البحث الخامس
فيما عد شرطا وما عد شرطا في الرواية وليس كذلك ولا يشترط تعدد الراوي خلافا للجبائي فانه قال رواية
العدلين مقبولة واما خبر العدل فلا يقبل الا اذا اعتضد ظاهرا او عمل بعض او اجتهاد بعض الصحابة او يكون
مشهورا منتشرا او قوله لا يعتد به فيقبل الواحد روايته وان لم يعتضد بها او عمل بعض الصحابة او اجتهاد
انتشار وشهرة وان كان في الزنا بخلاف ما حكي عن عبد الجبار انه قال لا يعتبر في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة
عليه لعمل الصحابة كما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه عمل بالواحد كمقداد ولدلالة عموم ان جاءكم فاسق

بنبا عليه اي على اعتبار خبر الواحد في الزنا ايضا اقول هذه الاية تدل على عموم العمل بخبر الواحد واما خبر الزنا
فخلو من هذا الباب بعيد ولا يشترط في الرواية تصديق الاصل برواية الفرع كما اذا روى زرارة عن شخص يشترط
تصديق ذلك الشخص في صحة روايته نعم يشترط عدم التكذيب فان كذب ذلك الشخص لا يعتبر الرواية واما اذا توقف
لتردده في انه وقع منه هذا الجزم لانه لا يقدح في الرواية وبينهما اي بين التصديق والتكذيب واسطة وهو عدم القول
بشيء او التردد في الرواية ولا يشترط فقه الراوي وان خالف روايته القياس خلافا لابي حنيفة فيما يخالف القياس
للعموم اي لعموم قوله تع ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فوجب العمل في الرواية بقول العدل وان لم يكن فقيها ولان الحجة
في قول الرسول صلى الله عليه واله ولا يدخل فقه الراوي وقوله صلى الله عليه واله نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها
كما سمع فرب حامل فقه ليس بفقيه ولا يشترط في الراوي علمه بالعربية بان يكون عالما بالنحو مثلا ولا يشترط فهم معنى الخبر
بان يكون عربيا مثلا لان الحجة في لفظ الرسول صلى الله عليه واله وقوله عليه السلام والعامي والعجمي يمكنهما حفظ اللفظ كما في
حفظ القران ولا يشترط تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا قبل وان اكثر مع قلة المخالطة لمن يروي عنه فان
امكن ضبط مثله لذلك المرويات في مدة مخالطته قبل والا فلا يعتبر روايته في الكل لحصول التهمة وتوجه الطعن
ولا يشترط اشتهار نسب الراوي بل يقبل روايته مع الشرايط المعتبرة وهي الاربعة المذكورة وان جهل نسبه واذا كان
له اسمان وهو واحد احدهما اشهر جاز الرواية عنه اما اذا كان مترددا بين اسمين وهو باحدهما مجروح وبالاخر
معدل لم يقبل روايته لحصول التردد كذا في المهذب والمص اشار اليه اجمالا بقوله ولو كان له اسمان وهو مجروح
باحدهما لم يقبل لامكان ان هو المجروح على تقدير ان لا يكون احدهما اشهر ولعل المص لم يعتبر هذا القيد لان التردد
يضر على كل حال اعلم انه يلحق من البحث الخامس اي بعض الشرايط لا بد منه في الرواية غير الاربعة وهو عدم تكذيب الراوي
وعدم توجه الطعن في الرواية البحث السادس في التعارض بينه اي بين الخبر وبين غيره الدليل العقلي القطعي
اذا عارض الخبر فان قبل الخبر التاويل على ابعد الوجوه حمل عليه والا رد لان العقل هو الاصل كما مر وان عارضه
كتاب او سنة متواترة او اجماع فكذلك اي ان قبل التاويل ولو بوجه ابعد حمل عليه والا رد الا على جهة
التخصيص لعموم الكتاب والسنة فانه جايز في الا يحتاج اليه لان التخصيص داخل في التاويل ولا امتناع ان
يكلف الله تع العمل بالكتاب والسنة المتواترة او الاجماع ما لم يرد خبر واحد يعارضهما الا ان هذا الاحتمال

الاحتمال غير واقع اجماعا في المحصول الدليل القاطع ضربان عقلي وسمعي فان كان المعارض عقليا نظر فان
كان خبر الواحد قابلا للتاويل كيف كان اولناه فلم يحكم برده وان لم يقبل التاويل قطعنا بفساده لان الدلالة
العقلية غير محتملة للنقيض اما اولا السمعي فمثله الكتاب والسنة المتواترة والاجماع واعلم انه لا يستحيل عقلا ان يقول
الله او ثم بان تعملوا بالكتاب والسنة والاجماع بشرط الا يرد خبر واحد على مناقضه فان ورد ذلك فكلفتكم
ان تعملوا بالخبر الواحد لا بهذه الادلة لكن بالاجماع علمنا ان هذا الاحتمال لم يقع لان الاجماع منعقد على ان الدليلين
٤ اذا استويا ثم اختص احدهما بمزيد قوة فانه يجب تقديم الراجح والادلة اقوى من خبر الواحد فيجب تقديمها عليه بالاجماع
اقول انما يعلم وقوع هذا الاحتمال بالاجماع اذا كان الاجماع حجة كليه من غير نفي هذا الاحتمال وليس كذلك فيلزم
الدور الا ان يقال حجية الاجماع يكفينا في الجملة ثم ينفي هذا الاحتمال بالاجماع فلا يلزم الدور فتامل ان لم يمكن
القياس عندهما حجة كان العمل بالخبر عند معارضة القياس حينئذ اللايق ان يقي فلا يتصور المعارضة لان المعارضة
۲۱۹ انما يتصور بين الحجج نعم قد يكون القياس منصوص العلة فالاولى في بل الصواب قوله كما اشرنا وسيجي تحقيقه
فيتعين الترجيح بالتخصيص فان وجد المرجح في جانب الخبر قدم الخبر وان تحقق في جانب المنصوص العلة قدم فان
كانت العلة اي الى مع قطعية العلة والثبوت فيهما في الاصل والفرع قدم القياس لانه بالجملة ولقل يقيني
على هيئة الشكل الاول كما مر وان كان الاصل في القياس ثابتا بذلك الخبر الذي فرض معارضا للقياس
قدم الخبر على القياس واذا عارضه اي الخبر فعل الرسول صلى الله عليه واله وساوى حكمه حكمنا وتناوله الخبر امكن
تخصيص احدهما بالآخر خص والا فالترجيح تحرير الكلام اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه واله فعل ينافي خبر
خبر الواحد الذي ورد منه صلى الله عليه واله فقد تحقق التعارض بين الفعل والقول فنقول لا يخلو ان حكم عليه السلام اما
ان ساوى حكمنا ام لا فان لم يكن مساويا فلا يخلو اما ان يكون الخبر المذكور فينا ولاله صلى الله عليه واله ام لا فان لم يكن
فينا ولا له عليه السلام لم يتوجه العمل في الخبر لجواز ان يكون ذلك الحكم من خصايصه عليه السلام وان كان فينا ولا
له عليه السلام ولم يكن حكمه عليه السلام مساويا لحكمنا كان فعله مخصصا لذلك الخبر بالنسبة اليه عليه السلام وان حكم مساويا
لحكمنا ايضا فلا يخلو اما ان امكن تخصيص احدهما بالآخر ام لا فان امكن تخصيص احدهما بالآخر عملنا بالدليلين وان لم يمكن
تخصيص احدهما طلب الترجيح ان لم يكن احدهما متواترا فيعمل بالراجح من فعله او قوله وعمل اكثر الامة بخلاف مقتضاه

لا يوجب رده لكنه رجح في المحصول عمل اكثر الامة بخلاف الخبر لا يوجب الخبر رده لان اكثر الامة بعض
الامة وقول بعض الامة ليس بحجة الا انه من المرجحات اقول اكثر الامة اذا كانوا عدولا علماء بحيث يمنع
العقل تواطئهم على العمل بالخطا يمكن الاحتجاج به لكن يتوجه انه يلزم تحقق دليل آخر غير الادلة الاربعة
وقلنا انه من لواحق الاجماع ولو خالف مذهب الراوي روايته لم يقدح في صحة الرواية لكن الكرخي
قال ظاهر الخبر اولى وقال بعض الحنفية راوي العام اذا خصه رجع اليه لانه لما شاهد الرسول صلى الله عليه وآله
كان اعرف بمقاصده ولهذا خص رواية ابي هريرة في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الثلث
لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلث وذهب الشافعي الى ان تأويل الراوي ان كان بخلاف ظاهر
الحديث رجع الى الحديث وان كان محتمل الحديث رجع الى تأويله وقال القاضي عبد الجبار ان علم ان
الراوي علم قصد النبي صلى الله عليه وآله وجب المصير الى ما صار اليه والا وجب النظر فان اقتضى النظر
ما ذهب وجب الذهاب اليه وان بين المجمل كان بيانه اولى لجواز استناده الى ما ظنه دليلا وليس اي
يمكن استناد الراوي الى دليل ظنه دليلا وان لم يكن دليلا والخبر المنسوب الى النبي صلى الله عليه وآله هو القدوة ولا يعارضه
قول الغير ولا فعله ولو اقتضى الخبر الواحد العلم اي استبعاد من الخبر الواحد التكليف بتحصيل اليقين ويكون في الادلة
القطعية دليل يرافق المخبر واقتضى اليقين قبل الخبر الواحد لاحتمال انه صلى الله عليه وآله قال للاحاد واقتصر
واقتصر لغيرهم على الدليل والا اي ان لم يكن في الادلة القطعية ما يقتضي العلم الذي يقتضيه الخبر الواحد رد الخبر المذكور
او التكليف بالعلم مع انه لا يفيده تكليف بما لا يطاق وانما قلنا انه اذا كان في القطعية ما يوافقه قبل الخبر لجواز
اسماع البعض والاقتصار بالقطعي للآخر اما مع عدم الموافقة فانه لما كان التكليف بتحصيل العلم وليس للخبر الواحد
صلاحية العلم لزم تكليف ما لا يطاق في المحصول خبر الواحد اما ان يقتضي علما او عملا فان اقتضى علما فاما ان
يكون في الادلة القاطعة ما يدل عليه او لا يكون فان كان الاول جاز لانه لا يمتنع ان يكون عليه السلام قاله وعرفه
به علما وانه من واقتصر لغيرهم على الدليل الآخر وان كان الثاني وجب رده سواء اقتضى مع العلم عملا ام لم
يقتض لانه لما كان التكليف فيه بالعلم مع انه ليس له صلاحية افادة العلم كان ذلك تكليفا بما لا يطاق
اللهم الا ان يقال قاله عليه السلام وجب العلم به على من شافهه دون من لم يشافهه فان ذلك جائز وان اقتضى الخبر

الخبر الواحد العمل وجب قبوله وان عمت البلوى به لما روي ان الصحابة عملوا بالخبر الواحد في الغسل بالتقاء الختانين
مع انه مما تعم به البلوى وكذا في مقدمات الصلوة والوضوء خلافا للحنفية فانهم يردون الخبر الواحد فيما تعم به البلوى وهو
باطل لعموم الادلة الدالة على قبول الخبر الواحد كما وتفصيلها ولثبوت احكام القئ والرعاف والقهقهة بالخبر
الواحد في الصلوة ونحوها رض نحن اباحنيفة في قوله لو كان صحيحا لا سمعه اي لا سمع رسول الله صلى الله عليه وآله الخبر
الواحد واشاعه بحيث يبلغ عدد التواتر لئلا ينقطع عمن كلف به هذا دليل ابي حنيفة المعارضة بالايمان به
البلوى فيقول الخبر الواحد فيما لا يعلم البلوى ان كان صحيحا لا سمعه عدد التواتر لئلا ينقطع عمن كلف به ولما لم
يسمع علم كذب الخبر اقول اسماع الخبر في صورة اقتضاء العمل والعلم لا يلزم على رسول الله صلى الله عليه وآله فانه
يجوز ان يسمع مثلا امير المؤمنين عليه السلام وهو معصوم وقوله حجة وامير المؤمنين اسمع الناس اخفوه كما قال
صاحب المحصول ان بني امية في مدة خلافتهم كانوا على محو آثار امير المؤمنين عليه السلام فيكون الاعراض
۲۲۰ على خبر اخفى وايضا الخبر الواحد قد يصير متواترا لكن يكون معناه اخبارا كثيرة بحيث يصير متواترا المعنى فلا يرد
في خبر من الاخبار وان كان كل واحد خبر الآحاد وايضا كون دعوى الوجوب على النبي صلى الله عليه وآله
اما بحسب الشرع او بحسب العقل والاول لم يثبت والثاني منتف عند ابي حنيفة فكيف يستدل بهذا
البحث السابع في كيفية الرواية وهي على سبع مراتب الاول هو اعلى المراتب قول الصحابي سمعت من رسول
الله صلى الله عليه وآله يقول او اخبرنا او شافهني او حدثني اذ فيه تصريح بانه سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله
ولا يحتمل ان يكون سماعه بواسطة فهو اعلى المراتب المرتبة الثانية ما اشار بقوله ثم قال رسول الله صلى الله
عليه وآله كذا وهذا يحتمل احتمالين الاول ان سمعه من النبي صلى الله عليه وآله الثاني انه قد سمعه من غيره صلى الله عليه وآله
فيكون مرسلا فيبنى على عدالة الصحابة فانه لا شك انه سمع من صحابي فان كل الصحابة عدول فيصح الخبر و
الا فصار الخبر من المرسلات والاقوى عدم قبوله كالخبر لكن الراجح سماع الراوي من النبي صلى الله عليه
وآله الثالث ما اشار بقوله امر النبي صلى الله عليه وآله بكذا او نهى عن كذا وهذا يتطرق اليه الاحتمال
الاول مع احتمال آخر وهو ان مذاهب الناس في الاوامر والنواهي مختلفة فربما ظن ما ليس بامر امرا او لاجل
هذا اختلف الناس في ان هذه المرتبة الثالثة حجة ام لا والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي

العارف العادل ان لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن مراد الرسول صلى الله عليه وآله على ان في هذا اللفظ احتمال
ثالث وهو ان قول الراوي امر رسول الله صلى الله عليه وآله يحتمل ان يريد الكل او البعض دائما او غير دائم المرتبة
الرابعة ما يفهم من قول المص امرنا او نهينا على صيغة المجهول او نهينا بكذا وضعف هذا لاحتمال ان يكون الامر غير النبي صلى
الله عليه وآله المرتبة الخامسة ما يفهم من قول المص ثم من السنة كذا اي السنة المروية عن النبي صلى الله عليه وآله لان السنة
وان وقعت بحسب اللغة على ما كان في من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها لكن في عرف الشرع يختص بالنبي صلى الله عليه
وهذه المرتبة اولى من الرابعة لان الاحتمال في غير الرسول صلى الله عليه وآله هنا اظهر منه في الرابعة المرتبة السادسة
ما اشار المص اليها بقوله عن النبي صلى الله عليه وآله كذا وقد اختلفوا فيه اذا قال الصحابي انه يفهم منه انه سمع من
النبي صلى الله عليه وآله ويحتمل السماع من غيره فقال قوم انه سمع من غير النبي صلى الله عليه وآله فيكون مرسلا وقال
آخرون انه سمع منه لكن الظاهر السماع من النبي صلى الله عليه وآله فيكون راجحا ولقوة احتمال الغير صارت هذه المرتبة
ادنى من الخامسة المرتبة السابعة ما يفهم من قول المص ثم كنا نفعل كذا فالظاهر انه قصد ان يعلمنا بعد الكلام
شرعا ولا يتصور ذلك الا بان كانوا يفعلون في عهد النبي صلى الله عليه وآله وانه مع علمه بذلك وتقريره ما ابعد تقتضي
كونه شرعا فاذا قال الصحابي قولا لا من اجتهاده فالظاهر ان يكون عن السماع عن النبي صلى الله عليه وآله وفي المختصر و
شرح العضدي الظاهر من قول الصحابي كنا نفعل ان جميع الصحابة كانوا يفعلون لان الصحابي انما ذكر هذا اللفظ
في معرض الاحتجاج وانما يصح الاحتجاج اذا كان فعل جميعهم لان فعل البعض لا يكون حجة قيل لو كان فعل جميع الصحابة
لما شاع الخلاف بالاجتهاد ولا تشاع مخالفة الاجماع لكنه شاع الخلاف فلا يكون فعل جميع الصحابة واجيب بان
طريق ثبوت الاجماع ظني لانه منقول بطريق الآحاد فيجوز مخالفته قيل فيه نظر لان الكلام في الرواية عنه صلى الله عليه وآله
والاجماع لا ينعقد بحضوره صلى الله عليه وآله والذي يفهم من كلام ابن الحاجب والشرح العضدي ان الاجماع ينعقد في
زمن الرسول صلى الله عليه وآله لكن لم يعتمد على الاجماع المذكور لان طريقه ظني كخبر الواحد العدل وعلى هذا يلزم تحقق
الاجماع زمان النبي صلى الله عليه وآله ويبطل كثير من اقوالهم ثم اقول من المراتب امرنا بكذا ونهينا عن
كذا او اوجب علينا او حرم ولم يذكره المص ويمكن ان يقال ان اصحاب الحديث اعتبروا الاقوال المذكورة من المراتب
الضعف والقوة ولم يعتبروا غيرها في المحصول ان هذه المراتب السبع رواية الصحابي اما في رواية غير الصحابي فمراتب

ومراتب واعلى المراتب في قول غيره غير الصحابي في روايته حدثني فلان او اخبرني او سمعته انما يجوز للراوي حدثني
او اخبرني او سمعته ان قصد المروي عنه اسماعه او اسماع جمع هو من جملتهم اجمالا بان يخاطب جمعا يكون داخلا فيهم
او تفصيلا بان يكون الخطاب معه بخصوصه والا ان لم يقصده الراوي بان لم يقصد اسماعه بخصوصه ولا اسماع
جمع هو منهم لا يقول الا سمعته يحدث عن فلان دون اخبرني وحدثني كما اشار المص بقوله دون الاولين وانما لم يجز
هذا التفصيل في رواية الصحابة عن الرسول صلى الله عليه وآله لان النبي صلى الله عليه وآله على الكل في خطابه مع واحد خطاب
مع الكل وهذه المرتبة انما كان اعلى المراتب لانه صريح في الاخذ من الراوي بخلاف غيرها من المراتب المرتبة الثانية
ما يفهم من قول المص ثم ان يقال للراوي هل سمعت الحديث عن فلان فيقول الراوي نعم او لا يسئل عن الراوي لكن
۲۲۱ يقرأ الحديث عليه فيعد الوجه ما كان متعارفا بين الصحابة لانه لا يناسب للصحابي ان يسأل الرسول صلى الله عليه وآله
هل سمعت كذا من جبرئيل وانما يجوز سمعته في الصورة المذكورة لان تصديق الراوي في حكم القراءة وهذه المرتبة
ادون من الاولى لان في الاول قراءة الراوي وفي الثانية صدق قراءة السامع المرتبة الثالثة ما اشار المص بقوله
ثم يكتب الراوي بخط غيره اني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل به بالكتابة مع ظنه انه خطه فيقول اخبرني
لان الاخبار يستعمل في الاعم من اللفظ دون سمعته او حدثني لانه ما سمع ولا حدث معه والكتابة لا يجري
في رواية الصحابة لان النبي صلى الله عليه وآله ما كان كاتبا وايضا لا وثوق بالكتابة فلم يناسب في اول ظهور
الشرع الكتابة لاحتمال الخبط في الخط ولهذا صارت هذه المرتبة ادون المرتبة الرابعة ما يفهم من قول المص
ثم ان يقال للراوي هل سمعت هذا فيشير براسه او بيده او حاجبه او عينه وبالجملة ما يفهم منه معنى نعم فيجب
ولا يجوز للراوي ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته اما عدم جواز حدثني وسمعته فظاهر واما عدم جواز اخبرني
فلان الاخبار وان كان حقيقة في اللفظ لكن شاع في الكتابة بخلاف الاشارة فانه يقال يخبر في العيان لكنه
غير شايع الخامسة ما يفهم من قول المص ثم ان يقرأ عليه على الراوي حدثك فلان فيسكت الراوي
مع ظن انه قبل الى السكوت للصدق والاولى العمل به لحصول الظن بانه قول الرسول صلى الله عليه وآله
والعمل بالظن واجب واختلفوا في هذه الصورة في جواز الرواية فمنع الرواة المتكلمون لانه لا
يصح حدثني واخبرني ولا سمعته وجوزها الفقهاء لانه حصل الظن بانه قول الرسول صلى الله عليه وآله

فيجوز الروايه كما اشار المص بقوله لان الاخبار لافاده العلم والسكوت هنا افاد العلم بان المسموع كلام
الرسول صلى الله عليه وآله اقول لو صح هذا يكون في صوره الاشاره على الاولى ان يقول اخبرني او سمعته
لكن لا مضايقه في عادات المحدثين والفقهاء في استعمال اخبرني وحدثني وسمعته في محال معينه المرتبه الثانيه
ما اشار المص بقوله ثم المناوله بان يشير الشيخ المروى عنه الى كتاب يعرف الشيخ المذكور ما فيه من المرويات
فيقول قد سمعت ما فيه فانه يكون محدثا وراويا بغيره وللغير ان يروى سواء قال اروه عنى او لا يقول لكن
لا يجوز للشيخ اذا سمع نسخه من شيخه ان يشير الى نسخه اخرى قائلا سمعته الا ان يعلم مطابقه النسختين وان لم يقل
لغيره لذلك الغير اروه عنى فان الغير لمجرد قول الشيخ له قد سمعت ما فيه صار مختارا او باله ولو قال الشيخ
له للغير حدث عنى ما فيه ولم يقل سمع اى سمعته لم يكن الشيخ محدثا كذلك الغير فالاعتبار على قول الشيخ
سمعته فانه يعتبر بدون حدث عنى ولا يعتبر حدث عنى بدون سمعته وانما جاز الشيخ له للغير التحدث
وليس له ان يحدث به عنه فانه يكون كاذبا اذا قال حدث عنى ولم يقل سمعته فلا يجوز للغير ان يروى
عن الشيخ في هذه الصوره اصلا المرتبه السابعه يفهم من قول المص ثم الاجازه وهى ان يقول الشيخ الراوى
لغيره قد اجزت لك ان تروى عنى ما صح عندك من احاديثى وهذا اى هذا القسم من الاجازه وان اقتضى
ظاهره الكذب اذ ظاهره ان الشيخ اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحه الكذب لكنه
في العرف يجرى مجرى ان يقول ما صح عندك انى سمعته فاروه عنى اقول العرف فيه حدث عنى واروه عنى
ليس الا بحسب الاصطلاح اذ جعل الاول للتحدث والثانى للرواه على انه سعى في قسم ناقص وهو ان يقول
الشيخ للغير ما صح عندك انى سمعته فاروه عنى فان هذا ليس من السبعه على ان كثيرا ما يقول الناقل عن شيخه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يعد في المراتب اعلم ان رواه الائمه المعصومين رواه الرسول
صلى الله عليهم اجمعين ولا يجرى المراتب المذكوره في اقوالهم البحث الثامن في المرسل وهو قول غير الصحابى
قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا وانما عرفوا المرسل بقول غير الصحابى لان قول الصحابى
قال رسول الله صلى الله عليه وآله الظاهر منه السماع منه صلى الله عليه وآله الاقوى عدم قبوله لان الشرط و
هو عداله الاصل غير معلوم كذا قال الشافعى وخالفه مالك وابو حنيفه وجمهور المعتزله وانما قال عداله

٢٢٢

عداله الاصل ليست معلومه لانه لم يوجد الا رواه النوع وذلك غير كاف في اثبات عداله الوسايط
عنه ليست تعديلا اقول اذا قال العدل قال رسول الله صلى الله عليه وآله يحصل ظن انه ظهر عنده صحه الراوى في
الوسايط والا لا يجرى المسلم العدل على نسبه القول اليه صلى الله عليه وآله لكن في المحصول ان غرض الشافعى من قوله
ان المرسل لا يقبل انا اذا جهلنا عداله راوى الاصل لم يحصل ظن كون ذلك الخبر صدقا ما لم يتميز الشروط
اقوى يوجب الظن بصدقه بخلاف ما اذا انضم دليل يدل على صدقه فانه يجب العمل قال الشافعى لا يقبل
المرسل الا ماحد الامور خمسه الاول ان يسنده غيره وان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفه او ان يعضده
قول صحابى او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايه عن عدل اقول فنعل
المحصول اولى وفي الشرح العضدى الحق ان الراوى ان كان ينقل من ائمه نقل الحديث يعمل بمرسله والا فلا
لنا ارسال الائمه من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره احد فكان اجماعا وذلك كارسال ابن المسيب
والشعبى وابراهيم النخعى والحسن البصرى وغيرهم فان قيل لو كان كما ذكرتم لكان ذلك اجماعا فكان المخالف
له خارقا للاجماع فيكفر او يخطى قطعا واللازم منتف بالاتفاق الجواب كون المخالف مكفرا او مخطيا
انما هو في الاجماع المعلوم ضرورة اما الثابت بالاستدلال او الادله الظنيه فلا ولنا ايضا ان المروى عنه
لو لم يكن عدلا لكان خبر الراوى في المرسل بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله تدليسا في الحديث
وهو بعيد من ائمه النقل اقول لو صح هذا يلزم ثبوت الاجماع بعدم الانكار وهو ليس باجماع وايضا لو تم هذا
الدليل لما ثبت الا بعض الدعوى اذ يلزم ان كل عدل اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
يكون معتبرا اذ العدل لا يكون مدلسا وايضا في الشرح العضدى قالوا لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه
والدليل منتف بيان الملازمه انه لو سئل الراوى عن الذى روى انه عدل يجوز ان لا يعدله كما يجوز ان
يعدله الجواب ان هذا الاحتمال انما ياتى في غير ائمه النقل واما هم فالظاهر انهم لا يجزمون الا عن من لو سئلوا عنه
لعدلوه هذا الكلام الشرح العضدى واقول يبقى احتمال ان يعتقدوا في شخص انه عدل وليس وذلك كثير لكن يمكن
ان يقال ان الاصل عدم ذلك ويحصل الظن بالروايه فيعتمد عليه اذا لم يكن مخالف للروايه اجح ابو حنيفه ومالك وجمهور
المعتزله بان النوع الناقل للحديث لا يجوز له ان يخبر عن الرسول عليه السلام الا وله صحه الاخبار عنه عليه السلام وهذا

انما يكون ظنا بما تصح الخبر وانما يكون كذلك اذا ظن العداله اقول قد يكون الراوى غير عدل ولكن يكون النقل من جمع
يحصل القياس فيروى مرسلا لانه اعتمد ولا راوى يعتمد عليه ومن هذا القبيل الحديث المتواتر عند المحدث او ان
غيره ولان عله التثبت هو الفسق لقوله تعالى ان جاءكم الآيه مقتضيه فيجب القبول اى قبول قول الفرع العدل ولان
المسند الذى ذكر في صوره المسند بان يقول عن فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله جاز ان يكون مرسلا
فانه يحتمل ان يكون بين فلان وفلان رواه لم يذكر فلا بد من التفحص كما اشار المص بقوله لان قول الراوى عن فلان
جاز ان يكون بحره تكلم عنه فلا يقبل الا ان يستفصل بان يسال ان بينهم واسطه فيعلم انه لا واسطه فيعتمد
والجواب عن الاول انه ليس حمل اخبار الراوى عن الرسول صلى الله عليه وآله على ظن انه قال اولى من حمله
انه سمع انه قال وفيه ان الظاهر من كلام الراوى العدل انه يقول على سبيل الاعتماد وهو ظاهر والجواب عن الثانى انه
قال وانما يعلم انتفاء عله التثبت اذا علمت العداله كما مر تفصيله وعن الثالث وقول الراوى المصاحب
عن فلان يقتضى ظاهرا الروايه عنه بغير واسطه وهو ظاهر اى اذا قال الناقل المصاحب للراوى قد طال
صحبته مع الراوى عن فلان واراد به الراوى المذكور المعلوم صحبته طويلا يقتضى هذا القول الروايه عنه بلا واسطه
فلا يحتاج الى الاستفصال ولو اسنده غير قبل اجماعا اذا اسند بعض الرواه الخبر الى النبى صلى الله عليه وآله
وارسله البعض قبل الروايه اجماعا اما عند من يعمل بالمراسيل فظاهر واما عند غيره فلان المقتضى للقبول هو اسناد
العدل الى العدل الى النبى صلى الله عليه وآله موجود والمانع مفقود اذ ارسال البعض ليس بمانع ولا مانع غيره لجواز
ان يكون سمعه مرسلا او متصلا لكن نسى بعض الوسايط وان كان يعلم عدالته وكذا اذا ارسله تاره واسنده اخرى
كما ذكرنا ولو اوصل الراوى الروايه الى النبى صلى الله عليه وآله وارسل غيره ولم يوصل الى النبى صلى الله عليه وآله فهو متصل الحصول
الاتصال بالاتصال ذلك الغير البحث التاسع يجوز نقل الحديث بالمعنى اختلفوا في نقل الحديث بغير لفظه صدر عن الرسول
صلى الله عليه وآله فذهب بعض المحدثين وابن سيرين الى المنع وجوزه الحسن البصرى وابو حنيفه بشرايط ثلثه احدها ما اشار
المص اليه بقوله اذا لم يتغير نقل الراوى بان لا يكون ترجمته قاصره عن الاصل في افاده المعنى وثانيها عدم الزياده و
النقصان بان لا يكون في الترجمه زياده ولا نقصان وثالثها المساواه في الجلاء والخفاء لان الخطاب يقع تاره بالمحكم
وتاره بالمتشابه لحكم واسرار استاثر بها الله تعالى بعلمها لان الصحابه لم يكتبوا الالفاظ عليه السلام ولم يكرروها بخلاف

٢٢٣

بخلاف القران فيعلم اقتصارهم على المعنى لانه يجوز التعبير بالعجميه للاعجمى فبالعربى اولى وفيه ان القران يعبر بالعجميه للاعجمى مع
انه لا يصح الاكتفاء بالمعنى واحتج ابن سيرين وبعض المحدثين بقوله عليه السلام رحم الله امرءا سمع مقالتى فوعاها
ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقيه
الى الافقه ليستفيد من اللفظ ما لا يستفيده الفقيه اذ كان اللفظ الحديث نكات دقيقة ويكون الناقل
غير عارف باسرار البلاغه لا يجوز له التغيير نعم اذا علم القدر المشترك المفهوم من اللفظ على كل حال و
نبى خصوصيه اللفظ يصح له الروايه والفقه يمكن حمله على المعنى اللغوى كما يصح حمله على مسئله شرعيه والامر
تطاول الازمنه وكثره الطبقات اى كثره طبقات الرواه ربما استحال بالمعنى اى يخرج عن كيفيته
فان النقله يغيرون عن لفظ اللفظ بحيث يضمحل المعنى الاول كما اضمحل لفظه في المحصول لو جاز للراوى تبديل لفظ
الرسول صلى الله عليه وآله بلفظ نفسه لجاز للراوى الثانى اول بعد الان الراوى للاول انما غير لفظ
الرسول صلى الله عليه وآله والتغيير لفظ شخص مثله وان كان ذلك التبديل في الطبقه الثالثه و
الرابعه يقتضى الاسقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في الترجمه لكن لا ينفك عن تفاوت
وان كان يسيرا فاذا توالت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا غالبا بحيث لا يبقى
بين الكلام الآخر والاول مناسبه والجواب ان الجزم بالمعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع المعتبر ان
الاداء كما سمع يعم اللفظ والمعنى لان من ادى تمام معنى كلام الرجل فانه يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف
الالفاظ وكذا الشاهد والترجمان يقع عليهما الوصف بانهما اديا كما سمعا وان كان لفظ الشاهد خلاف
لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم غير لفظ المترجم عليه اقول ظاهر الحديث يقتضى اداء عين اللفظ والحق التفصيل
فان الاداء المتعلق بالفقه قد يكون متعلقا بخصوص اللفظ كنقل الشعر فانه لا يتحقق الا بنقل اللفظ وقد يكون
باداء اصل المعنى كما في الشاهد والمترجم فاداء كل شئ على طبق ما يتعارف في ادائه والاختلاط يقتضى اداء
اللفظ المسموع بخصوصه ان تيسر والا المعنى المعلوم انه كان في ضمن لفظ الرسول صلى الله عليه وآله وحاصل
ذكرنا يظهر ان الشروط الثلثه لا يحتاج اليها لان القدر المعلوم ينقل ويترك المشكوك فلا يلزم ما ذكره
الا ان يحمل الشروط على القدر المعلوم ايضا البحث العاشر اذا انفرد الراوى من العادلين بزياده

فان تعدد المجلس اى مجلس سماع الحديث عن الرسول صلى الله عليه واله قبلت الزيادة لامكان ذكر
النبى صلى الله عليه واله لها للزيادة مرة فى مجلس واسقاطها فى مجلس آخر وان اتحد مجلس السماع فان كان
التابع للزيادة عددا لا يتصور ذهولهم عنها عن الزيادة لم تقبل قول راوى الزيادة وحمل امر راوى
على انه يجوز مع عدالته ان يكون سمعها من غير النبى صلى الله عليه واله فظن انه سمعها منه وكذا اذا
كان نافى الزيادة اضبط من الراوى وان كان الاول واحدا والثانى متعددا وان تساويا
اى الراوى والنافى قبلت الزيادة ان لم يغير الزيادة الاعراب اذا روى النافى ادوا عن كل حر
او عبد صاعا من بر وروى الراوى ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر فالحق انها لا تقبل خلافا
لابى عبد الله البصرى لان عدالة الراوى تقتضى قبول خبره وامساك الراوى الثانى عن روايتها لا يقتضى
القدح فيه لاحتمال انه كان حال ذكر الرسول صلى الله عليه واله تلك الزيادة عرض له سهو وشغل قلب او عطاس او فكر
او دخول انسان اوجب الذهول عن استماع تلك الزيادة واذا وجد المقتضى لقبول الخبر خاليا عن المعارض وجب قبوله
فان السهو عما سمع اظهر من توهم السماع بما لم يسمع وانما قالوا بعدم السهو فى جانب راوى الزيادة دون الممسك لان الغالب على
الظن ان يكون راوى الزيادة ابعد عن السهو لان ذهول الانسان عما سمعه اكثر من توهم فيما لم يسمع انه سمعه كذا فى المحصول
الا ان يكون النافى للزيادة اى انتظرته صلى الله عليه واله بعد تمام المتن اى متن الحديث فلم يأت بغيره كما اذا قال
الممسك انه عليه السلام وقف على قوله فيما سقت السماء العشر فلم يأت بعده بكلام مع انتظارى له فهنا يحصل التعارض
القولان فالترجيح الى الاجتهاد ملاحظا لامر وتفحص امر يكون مرجحا والعمل بالراجح وكذا ان غيرت الزيادة الاعراب كما
فى قوله عليه السلام ادوا عن كل حر او عبد المقصد الثانى فى القياس وفيه فصول الفصل الاول فى مقدماته وهى ما يتوقف عليه
المباحث الآتية وفيه مباحث الاول فى تعريفه مفهومه فى اللغة فى القاموس قاسه بغيره وعليه قدره على مثاله انتهى
وقيل تقدير الحكم المتخذ من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما فى القاموس التعدية المجاوزة والانفاذ والحكم اعم من
كل قضية يمكن حمله على الاحكام الشرعية لان الكلام فيها وفى الشرح العضدى القياس التقدير والمساواة وفى الاصطلاح
مساواة فرع الاصل فى علة حكمه وذلك لان من ادلة الاحكام فلا بد من حكم فقط والمحل ضرورة والمقصود اثباته ثبوت
فى محل آخر بقياسه على محل فكان هذا فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك فى كل شىء بل فيما

فيما اذا كان امر مشترك لا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم بان يستلزم الحكم ونسميه علة الحكم فلا بد ان يعلم
علة الحكم فى الاصل ويعلم ثبوت مثلها فى الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين
وبذلك يحصل مثل الحكم فى الفرع وهو المطلوب مثاله ان يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليه باته مثل البر فيما هو
علة لربوية البر من طعم او قوت او كيل فان ذلك دليل على ربوية الذرة وربويتها هو الحكم المثبت بالقياس اقول
فسر العلامة التفتازانى ربويتها بكونها مما يحرم فيه التفاضل ويرجع الى واحد من الاحكام الخمسة ويمكن ان
يجعل من قبيل خطاب الوضع فلا يحتاج الى ارجاعه الى التحريم وهنا ابحاث الاول ان الدليل على ما
ذكر الشارح العضدى فى اول الكتاب هو المفرد عند الاصوليين وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبرى وفى اثبات حدوث العالم الدليل هو العالم ووجه الدلالة هو التغير الذى يسميه
المنطقيون الحد الاوسط والدليل فى صورة القياس الخمر فى قولهم الخمر حرام للاسكار فكذا النبيذ
ووجه الدلالة هو الاسكار ومع ذلك يكون التعريف القياس بالمساواة باطلا لانه ليس دليلا
باصطلاح الاصوليين وكذا التعدية والمشاركة وبيان المشاركة ونظائرها التى عرف بها الاصول
والمنطق الثانى ان الظاهر ان القياس عبارة عن مساواة الاصل الفرع لا العكس فان محصله ان علة الحكم
فى كذا وهذه العلة متحققة فى الفرع فيكون الحكم متحققا فيه ايضا ولا يخفى ان هذا هو المساواة الاول
لا الثانى فتعريفه بالمساواة الثانى غير لائق الثالث ان الاصل والفرع فى درج القياس فى الموضع
والجهالة فتعريف القياس بهما تعريف بالمساوى الرابع ان الحرمة مثلا الذرة كالحنطة نظرا الى
نفس مفهومه من غير نظر الى خصوصية المحل فلا يكون اثباتا للمثل بل اثبات عين الحرمة سيما فى نظر الفقهاء
فانهم لا ينظرون الى الدقائق الحكمية على ان قيام الطبيعة الكلية فى محلين جائز فى نظر الحكيم ايضا الخامس
لو صح هذا لناسب ان يقول لمثل علة حكمه لان علة الحكم فى الاصل لا تتحقق بعينها فى الفرع اذا عرفت هذا فالاولى
للمصنف تعدية الحكم المتخذ من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما سالم عن اعتراضين من الخمسة ويمكن ان يقال
ان الاصل والفرع اجلى من القياس لكن يتوجه على كلام المصنف اعتراض يسلم منه تعريف ابن الحاجب
فى المختصر وهو ان القياس ليس صفة المستدل والتعدية صفته فلا يصح تعريف القياس بالتعدية واقول القياس

ان اريد بها معنى واحد اى ان اريد بالحمل اثبات مثل حكم احد المعلومين للآخر لا نرجح يكون قوله فى اثبات حكم لهما
او نفيه عنهما تكرارا بلا فائدة وان لا فلا معنى للحمل اى لا يظهر معنى التعريف مع ان الفاظ التعريف يلزم ان يكون ظاهرة
المعنى واجاب عن ذلك الاعتراض فى شرح العلامة بان المراد بالحمل نسبة معلوم لمعلوم فيكون المراد بالقياس
هو نسبة معلوم لمعلوم فى اثبات الحكم له واقول الحمل على الشىء اعطاء حالة له وذلك يتصور بوجوه فبينه
بقوله فى اثبات حكم لهما او المراد من الحكم الحكم الشرعى ولا يبعد ان يراد بالحمل الربط كوقوع النسبة
وقوله فى اثبات حكم اى ايقاع النسبة او نفيه عنهما انتزاعها ولان اثبات الحكم لهما ليس بالقياس
اى الظاهر من التعريف ان اثبات الحكم فى الاصل والفرع بالقياس مع ان الحكم فى الفرع بالقياس وحده
كما قال المصنف فان الحكم فى الاصل فرعا على القياس يلزم الدور وقد اجيب بان الاثبات فيهما جميعا
بالقياس لا فى كل واحد قال العلامة التفتازانى وانا اظن ان ما ذكروه انما يلزم اذا كان قوله بامر جامع
متعلقا باثبات حكم اما اذا تعلق بالحمل على ما هو الحق فلا اقول لو لم يذكر فى التعريف قوله بامر جامع
ويكون التعريف مجرد قول المعرف حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما لتوجه الاعتراض المذكور اذ
المتبادر من قوله فى اثبات حكم لهما ان القياس يثبت الحكمين حال الاستدلال بالقياس لا يقال المحمول
اذا كان ثابتا للاصل وحده وثانيا للفرع وحده وثالثا للمحل المشترك للاصل والفرع كما اذا قلنا
الخمر حرام للاسكار فكذا النبيذ وباقى المسكرات فيتحصل ان كل مسكر حرام لانا نقول هذا احق
لكن ليس هذا شغل القائس وان كان يلزم من شغله واورد ابن الحاجب اعتراضا اورده الآمدى
وصرح بانه لا مدفع له وهو ان الفرع لا يثبت بالقياس بل بعد القياس لانه نتيجة والقاضى جعله ركنا
متقدما عليه حيث اخذ فى تعريفه حيث قال فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اشارة الى الفرع و
الاصل وهذا دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفا على حكم الفرع المتوقف عليه واجاب ابن الحاجب
عنه بان ذلك انما يقتضى توقف معرفة القياس وتعقل ماهيته وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا
تعلقه ولا حصوله قال العلامة التفتازانى غاية الامر ان حصوله موقوف على حصول القياس وذلك ليس
الدور فتوضيح وهذا الكلام لا غبار عليه الا ان الشارح المحقق اوضح عن صدد الاستقامة حيث جعله اعتراضا

يطلق على شيئين احدهما المفرد الذى ذكر الاصوليون والثانى الاستدلال بالقياس فان المتكلمين كما فى المواقف وغيره والمنطقيين
قالوا ان الاستدلال اما من الكلى على الجزئى وهو القياس على اصطلاح المنطقيين ومن الجزئى وهو القياس على اصطلاح الفقهاء
او الجزئى على الكلى وهو الاستقراء وهذا شايع شهد عليه كتب المنطق والكلام ومنه استعمال القائسين والمصنف اجرى
اجرى كلامه على المشهور كما فى اول الكتاب ثم ان التعريف المذكور اما ان يجعل للقياس الصحيح وهو اما على مذهب
المخطئة او المصوبة او للقياس الاعم من الصحيح والفاسد فان جعلناه للصحيح على مذهب المخطئة فمع التعريف تقدير حكم فى
الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما لكن هذا خلاف المتبادر فلا بد من زيادة قيد عند المجتهد كما فعل ابن الحاجب فى
تعريفه فى المختصر فان كل قياس صحيح عند المصوبة اذا حكموا به على امر حكم واذا ظهر فساد القياس وحكموا بحكم آخر لا
يخرج القياس الاول عن الصحة ولا حكمه وان جعلناه للاعم على مذهب المخطئة يكفيه قيد زعم المستدل وفى المختصر والشرح
العضدى قيد تعريف القياس على مذهب المصوبة بنظر المجتهد وبعضهم منه ان تعريف القياس مخصوص باستنباط المجتهد فلا ترى
المصنف يعم كل قياس فمقتضى الاولى ان بعضهم نظروا الى خصوصية المقام فخصصوا التعريف بما فيه البحث فى الاصول
والثقة وبعضهم نظروا الى العموم مفهوم فعمموا ولكل وجه هو موليها وقيل القائل القاضى ابو بكر حمل معلوم على معلوم
فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من المعلومين سواء كان الجامع حكما شرعيا كالعمد وانتفاء وصفا عقليا
كالعمدية فى اثبات حكم كالحكم الذى قال ببعض الشافعية فى قياس الشعر الذى عدم عن الراس الممسوح بالحلق على
الخف الذى عدم من الرجلين بالنزع فى اثبات حكم لهما هو اعادة الواجب من المسح فى الراس والغسل فى الرجلين
والجامع بينهما هو الحكم الثابت لهما بالشرع وهو كون كل منهما بدلا عن المحل او صفة كالصفة الجامعة بين المعلومين
فى حكم كما فى قياس الشافعى من وجد ماء ولا يكفيه فى الوضوء على من كان بعض بدنه جراحة ووضع عليها جبيرة فى اثبات حكم
لهما هو استعمال الموجود والاتيان بالمقدور والجامع وصف كون الميسور لا يسقط بالمعسور او نفيهما عنه اى نفى
الحكم او نفى الصفة كما فى الخطأ ليس بعمد ولا عدوان فلا يجب القصاص كما فى الصبى اعلم ان القاضى ابا بكر لم
يقتصر على شىء يشمل الممكن والمستحيل والمعدوم والموجود وفصل فى حكم الفرع حيث قال او نفيه عنهما ليظهر
شمول القياس فى الحكم الوجودى والعدمى او الوجودى فكقولنا قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما فى المحدود واما العدمى
فكقولنا قتل يمكن فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالنهى عن الصغير واعترض التعريف المذكور بان ذكر الحمل والاثبات ان

باعتبار انتفاء النزاع اذ معرفته يحتاج الامر في القياس وهو دور واقول ليس الدور باعتبار احتياج تعقل مفهوم القياس الى
تعقل الفرع انما الدور احد الفرع في قوام القياس بحيث يلزم اعتباره في افراده مع ان الحكم المذكور ثمرة القياس المترتبة
لا جزؤه وح يلزم الدور هذا الكلام للآمدي ولابن الحاجب والعلامة التفتازاني حمل كلام الآمدي على انه لو فاقد جامع عن
حد الاستقامة والجواب لا نسلم ان الحمل في اثبات الحكم للاصل والفرع لا يدل على ان الفرع داخل في قيام القياس
او تقدم عليه تدبر لان القياس عم منه اي مما خرج عن التعريف لان الصفة قد يثبت بالقياس كقولنا الله عالم فله علم
زايد قائم به كالشاهد فلا يعرف القياس باثبات الحكم خاصة لان الحكم الثاني مقابل الصفة فيكون الحكم الاول ايضا
كذلك فلا يكون القياس شاملا للحمل معلوم على معلوم في اثبات صفة لهما فلا يكون التعريف جامعا واقول الحكم الاول
واحد الاحكام الخمسة لان البحث فيه بخلاف الجامع فانه يعم الحكم الشرعي والصفة التي لا يكون حكما شرعيا كما في
يجب زجر هذا الفاسق لانه شرب الخمر فكذا زجر ذاك لانه شرب النبيذ للعلة المشتركة التي هي الحرمة وقد يكون
الجامع غير الحكم الشرعي كالطعم في الذرة وفيه بحث لان الحكم اذا كان مخصوصا بالشرعي يلزم ان يكون نفي الشرعي
الصفة او نفيهما اقسام الجامع فلا يذكر في التحديد لان المعتبر في ماهية القياس هو الجامع من حيث هو جامع لا اقسام
لا نفكاك ماهيته عن كل منهما وما ينفك عنه الماهية لا يدخل في حدها على انه لو وجب ذكر اقسام الجامع لوجب ذكر
اقسام الحكم والصفة الجامعة والا لكان الحد ناقصا واجيب عنه بان ذكر اقسام الجامع لم يكن لتوقف القياس
عليه حتى يقال يتصور التعريف لو لم يذكر الاقسام بل لزيادة التوضيح ولئلا يتوهم كون الجامع صفة ثبوتية كما في
العلل العقلية وذلك مما لا يخل بالحدود ولا يلزم من ذلك الاستغناء بذكر اقسام الحكم والصفة لعدم وجوب
بل اقول لو ادعى الاستلزام يلزم ذكر امور غير متناهية فان الحكم والصفة افرادهما غير منحصرة بين على ان الحكم
قد قررنا ان المراد منه هو الحكم الشرعي بخلاف الجامع فانه اعم فلذلك يعرض لئلا يتوهم ان جامع الحكم الشرعي
يلزم ان يكون من جنسه في الشرح العضدي ان السؤال بان الاجمال كاف في التعريف بتعيين الطريق فان زعم
ان الاوفر او حطا قلنا ذكرنا ذا لم يحصل منه غير التمييز مقصود وههنا تفصيل الاقسام مقصود صحيح ولكان اولى
اقول يتوجه ان التفصيل في البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح ويمكن ان يجاب ان التفصيل في البعض
قد يكون اولى ويكفي حصول المطلوب ولا يلزم الترجيح من غير مرجح وقال ابو الحسين البصري في تعريف القياس

الاستقصاء

اولى

القياس انه تحصيل حكم الاصل وهو الحرمة في الفرع وهو النبيذ لاشتباههما اي الخمر والنبيذ في علة الحكم وهو الاسكار عند المجتهد اي
تحصيل الحكم في الفرع وتعديته من الاصل الى الفرع لاشتباههما وتشابههما في علة الحكم عند المجتهد سواء كان وافقا
في نفس الامر اولا اقول هذا التعريف وتعريف المصنف كلاهما منقوضان بالمركب من النظر والاستدلال وحمل
النظر فانه يصدق على المجموع وايضا لا يخفى ان هذا التعريف للصحيح او الاعم والاول لا يصح لان الاشتباه
يتحقق في الفاسد وكذا الثاني لان القياس الفاسد قد لا يوجب تحصيل الحكم في الفرع ويمكن ان يقال ان
صاحب هذا التعريف كان يرى راي المصوبة فموقوف هذا التعريف وغرضه تعريف القياس
الصحيح عند المصوبة ثم الظاهر ان هذا التعريف لا يشمل مطلق القياس لتخصيص الاشتباه بالمجتهد البحث الثاني
في اركانه لا بد في القياس من اربعة هذا لا يصح على الاصطلاح الاصوليين كما اشرنا ان يتحقق في اجزاء الاصل
كالخمر والفرع والنبيذ والعلة كالاسكار والحكم كالحرمة اما الاصل فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم
وموصوفه المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم اي حكم الاصل المعتبر في القياس كما
والنص قوله تعالى انما الخمر الاية واعتبار النص كما بعد من اعتبار الخمر لان الاول جزء في الاصطلاح المنطقيين
بخلاف الثاني وهما اي مذهب الفقهاء والمتكلم ضعيفان لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ
متفرعا ناشيا عن الخمر من غير نظر للحكم الذي هو الحرمة وعلته الذي هو الاسكار فانه لو انتفى التحريم
عنه لم يكن القياس عليه فلا يكون ذات الخمر من غير نظر الا وصفه اصلا كما هو مذهب الفقهاء وفيه
ان مذهب الفقهاء يمكن ان يحمل على ان الاصل هو الخمر مع الوصف ح لا يتم الكلام المذكور ولو
علمنا تحريم الخمر بالضرورة من غير نص كما زعم المتكلمون امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فبطل مذهب
المتكلم ايضا ويمكن ان يقال المقيس عليه على زعم المتكلم في المسائل الشرعية لا يكون الا ما يحصل فيه نص اوفرض
ح والحكم بالضرورة مجرد فرض لا يدفع ما قالوا الا ان يقال صحة القياس قد تصير اصلاح انه ليس بنص الا انه يعم
النص عن المختصر وشرح العضدي ان حكم الاصل يجب ان يكون شرعيا فحق الاصل اما حكم محل الوفاق وهو
حرمة الخمر او علته وهو الاسكار هنا احتمالات لان الاول ان يكون الاصل الخمر مع الوصف الثاني المحمول
بقيد الانتساب الى الموضوع او الحرمة مع الاسكار فلا يصح قوله فحق الاصل الخ في الشرح العضدي اركان الشيء

اجزاؤه في الوجود التي لا يحصل الا بحصولها داخلة في حقيقته محقوقة بهويته واركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس فيتاخر عنه فلا يكون ركنا له اما الاصل فهو المحل المشبه به الذي يثبت
فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله فاذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر بدليل قوله تعالى انما الخمر الاية فالاصل
هو الخمر لانه المشبه به او الحرمة لانه حكمه او قوله تعالى انما الخمر لانه دليله واما الفرع فقيل على الاول انه محل الحكم المشبه
وعلى الثاني انه حكمه ولم يقل احد انه دليله وكيف يتحقق دليله القياس وتحقيقه ان الاصل ما يبنى عليه الشيء فلا يحيد
في الكل لان الحكم في الفرع مبني على الحكم في الاصل وهو على ماخذه ومحله فالكل ما يبنى عليه الحكم في الفرع ابتداء
او بواسطة فلا بعد في التسمية ولذلك قال بعض العلماء والصحيح الجامع اصل للحكم في الفرع والحكم فرع له اذ يعلم
ثبوته بثبوته وفي الاصل بالعكس فان الحكم اصل للجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه بعد الحكم بثبوته واما
الفرع فالحكم هو المبتغى والمحل يسمى به مجازا واعلم ان الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء ان الاصل والفرع هما
المحلان ولكن على هذا الاصطلاح يستمر انتهى عبارته اقول يستفاد من كلامهم ان الاصل يجب ان يكون اصلا
من القياس وهذا لا يصح على اصطلاح الاصوليين والنص ليس جزءا على قول المنطقيين فهذا القول غير صحيح
وما قلنا ان الجزئية والتركيبية يمكن ان يراد به المعنى المجازي فبعيد عن كلام هذا القائل لكثرة تاكيده في اداء
الجزئية فالحكم اصل في محل الوفاق وهو قولنا الخمر حرام فرع في المتنازع وهو قولنا النبيذ حرام والعلة بالعلاقة
اي الاسكار اصل في المتنازع فرع في محل الوفاق وتسمية العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم
المتفق اصلا كالخمر على مذهب الفقهاء لان العلة مؤثرة في الحكم كالاسكار فانه مؤثر في الحرمة بخلاف الخمر فانه
غير مؤثر كما اشار المصنف بقوله والمحل غير مؤثر في الحكم والفرع عند الفقهاء محل النزاع كقولنا النبيذ حرام وعند
الاصوليين الحكم المتنازع فيه كحرمة النبيذ وهو اولى لان الاولى ليس متفرعا على الاصل بل الثاني متفرع واطلاق
لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق هو اصل الحكم
فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس ومحل الخلاف اصل الحكم الذي هو فرع القياس فهو
اصل فرع والبحث هنا على اصطلاح الفقهاء كما نقلنا عن الشرح العضدي البحث الثالث في انه هل هو
حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به نقلا في الشرح العضدي التعبد بالقياس هو ان يوجب الشارع العمل بموجبه

العلم

والركنية

بموجبه وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسين البصري ان العقل دل على التعبد به لان
دفع الضرر المظنون واجب عقلا على ما مر تفصيله ودليل الشرع عليه ظني في المحصول اختلف الناس في
القياس الشرعي فقال طايفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة وقالت طايفة العقل يقتضي المنع من
التعبد به والاولون قسمان منهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع اما من اعترف بوقوع
التعبد فقد اتفق على ان السمع دل عليه ثم اختلفوا في ثلثة مواضع احدها انه هل في العقل ما يدل عليه
فقال القفال من الشافعية وابو الحسين البصري من المعتزلة ان العقل يدل على وجوب العمل به اما
الباقون من الاشاعرة والمعتزلة فقد انكروا ذلك وثانيها ان ابا الحسين البصري زعم ان دلالة
الدلائل السمعية عليه ظنية والباقون قالوا قطعية وثالثها ذهب القاشاني والنهرواني الى العمل بالقياس
في الصورتين احديهما اذا كان العلة منصوصة بصريح اللفظ او بايمائه وثانيهما كقياس تحريم الضرب
على تحريم التافيف واما جمهور العلماء فقد قالوا بالثانية واما القايلون بان التعبد به لم يقع
فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به ومنهم من قال لم يقتنع
بذلك بل تمسك في نفي التمسك بالقياس بالكتاب والسنة واجماع العترة والصحابة والاقوى عندي ان
العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة اقول اذا نص الشارع ان الاسكار مثلا
علة مستلزمة للحرمة فيحصل لنا كبرى كلية هي قولنا كل مسكر حرام فنقول النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فلا
يحتاج الى الاستدلال بالقياس الذي اختلف فيه بل نقول في صورة القياس الذي لا يكون منصوص العلة
اذا حصل لنا الظن بعلية الاسكار للحرمة يحصل لنا مقدمة كلية هي قولنا كل مسكر حرام ويحصل النتيجة
كما ذكرنا ان قلت الظن بالمقدمة الكلية انما يحصل بالقياس فيحتاج الى استعمال القياس قلت كون
الاسكار علة للحرمة لا يحتاج الى تعقل النبيذ وهو ظاهر واذا علمت ذلك فنقول ان التعبد بالقياس على ما نقل
من الشرح العضدي هو ان الشارع اوجب العمل به وح لا يلزم وجوب العمل به لجواز ان يعمل به جوازا
ان قلت النص الشرعي يقتضي علية الاسكار بالشرع فيكون بالاستدلال بالقياس بالشرع قلت الكلام
في ان الشرع حكم بالعمل بهذه الهيئة كما يعمل بهيئة الشكل الاول في الاستدلال ويمكن ان يقال بان المراد

٢٢٧

بايجاب الشرع اعم من التخييري ثم اقول لا بد من تعميم النص بالعلة عما علم بقياس منصوص العلة فانه يعم القياس
عليه مع انه ليس بمنصوص ابتداء وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف اقول اذا قال القائل نعم
لا تقل لهما اف فهذا يدل بالالتزام على تحريم الضرب بديهة والمسئلة اجتهادية لا يكون بديهية الا ان
يقال ليس كلامنا في المثال المذكور اذ قد يتصور الشبهة من الادنى على الاعلى بالنظر ولنا في المقام كلام
وهو ان الجامع ان لم يتحقق في الفرع كالاصل لم يكن جامعا وان تحقق فان لم علية فليس بجامع وان علم فلا
يخ انه يعلم بالشرع او العقل والعقل لا يعتبر عندنا شاعرة في العلم بالعلة اذ قد صرحوا بان الجامع لا بد
ان يكون معلوما بالشرع واذا علم بالشرع فهو كبرى القياس فلا يحتاج الى القياس المنهي الذي اختلفوا فيه
تلخيص الكلام ان النص الذي يستدل به في ساير الاستدلالات سوى القياس متحقق في مادة القياس
فالاستدلال بغير القياس ممكن في هذه المادة هو الاولى اذ لا نزاع فيه بخلاف القياس واما غير هذين اي
المنصوص وقياس الادنى على الاعلى فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان مضمون
الاية نهي عن القول على الله تع بما لا يعلمه يقينا والمستثنى بحسب الشرع خرج عن الاية فيبقى الباقي معمولا لحكم الدليل
وكذا قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما ليس لك به علم وتعميم العلم بحيث يشمل الظن خلاف
الظ خصوصا الخطاب مع النبي صلى الله عليه وآله وليس من الخصايص اذ لم يعدوا فيه وقوله تعالى ان يتبعون الا
الظن وان هم الا يخرصون وقوله تع ان الظن لا يغني من الحق شيئا فانه مذكور في مقام الذم فلا يجوز
متابعة الظن الا فيما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي ممنوعا بحكم النهي عن العمل بالظن اقول هذه الادلة
لو تمت تقتضي عدم جواز العمل بالقياس الا اذا علم العلة بالنص يقينا وكذا في قياس الادنى على الاعلى
وح لا يكون المسئلة فقهية على ما يجي في الكلام في بحث الاجتهاد واعلم ان اتباع الظن قد منع عنه في الاصول
وعليه يحمل الايات المذكورة الا ان قول المص وقوله عليه السلم ستفترق امتي على بضع وهو بكسر الباء من
الثلث الى التسع او الى الخمس او ما بين الواحد الى الاربعة او من الاربع الى التسع او من سبع وسبعين فرقة اعظمها
فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام يدل على النهي عن جواز اتباع الظن بالقياس
كما هو الاصل وهذا انفع عدم جواز اتباع القياس مطلق الاجماع علم يقينا ويمكن ان يمنع قوله عليه السلم فيحرمون الخ

ظن

محصوص بالقياس الفاسد لا كل قياس فلا يدل على ابطال القياس مطلقا ولكن يجي ما يدل على العموم واقول
هنا احتمال آخر وهو ان القياس يقتضي ان يدخل غير مراد الله تع في حكم ما هو مراد الله ومنصوص العلة قياس
وقياس الادنى على الاعلى يقتضيان ان يكون الحكم في الفرع مراد الله تعالى الا ان غير المراد قياس على المراد ولاجماع اهل البيت
عليهم السلم عليه على عدم جواز التعبد بالقياس فان المعلوم من قول الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام انكاره
واخراجه منصوص العلة من الاجماع وكذا قياس الاعلى على الادنى لان العقل يحكم بصحتها فبقي الباقي بحاله ولان مبنى
شرعنا على اختلاف المتوافقات وتوافق المختلفات كايجاب صوم آخر رمضان وتحريم اول شوال مع ان
اليومين من المتوافقات وايجاب الوضوء عن النوم والبول مع انهما من المختلفات فالعمل بالقياس مشكل ولان
اكثر الصحابة منعوا منه من العمل بالقياس قال امير المؤمنين على عليه السلم من اراد ان يتقحم ان يرمي نفسه بلا روية
جراثيم جرثوم الشي بالضم اصله وتجرثم سقط من علو الى سفل كذا في القاموس جهنم اي من اراد ان يرمي نفسه في قعر
جهنم فليقل في الجد برايه اي بالقياس وقال لو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره
٢٢٨ ازام لمن يمسح الخف وانكار العمل من اهل البيت عليهم السلم متواتر من طرق الامامية وقال ابو بكر الصديق في
اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي والمراد بالراي القياس لا التفسير عن تلقاء نفسه لان
في المحصول ان ابا بكر قال اقول في الكلالة بالراي قال عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس
يذهب قراءكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس روساء جهالا يقيسون الامور برايهم ولم ينكر عليهم احد في المحصول روى
عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني الخ وعن عمر اياكم الخ وعنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة
وعن شريح قال كتب عمر بن الخطاب اليه وهو يومئذ من قبله قاض اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض
بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض فيها بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقض
عن علي عليه السلم لو كان الدين يوخذ قياسا الخ ومن اراد ان يتقحم وهذا روي ايضا عن عمر وعن ابن عباس انه قال
وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال ابن عباس قال الله تع لنبيه
فاحكم بينهم بما انزل الله وقال ابن عباس اياكم والمقاييس فما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاييس وعن ابن عمر السنة

[illegible]

ما سنه الله ورسوله لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا بشي اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها
وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وقال الشعبي رجل يعلك من القايسين وقال ان اخذتم
بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال فثبت بهذه الروايات تصريح الصحابة والتابعين بانكار الراي والقياس
هذا عبارة المحصول والمص نقل شطرا منه لان الاصل اجماع اهل البيت عليهم السلم والباقي اما للتاكيد او الالزام
واحتجوا اي احتج من قال بالقياس بقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار فاعتبروا يا اولي الالباب والعبور التجاوز
وفي القياس يحصل التجاوز من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون داخلا في الامر وبخبر معاذ وابو موسى الاشعري
فانه روي ان النبي صلى الله عليه وآله كان انفذهما قاضيين الى اليمن ثم قال لهما بم تقضيان قال اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الامر
بالامر فقال صلى الله عليه وآله اصبتما فيكون القياس معمولا به وبقوله عليه السلم حين سئل ان قبلة الصايم يبطل
الصوم ام لا ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه بتقرير الاستدلال ان النبي صلى الله عليه وآله جعل مضمضة
الماء اصلا وقبلة الصايم فرعا والجامع عدم ترتب المقصود عليهما فان المقصود من الماء شربه فكما لم يحصل الشرب في
المضمضة فكذا القبلة منزلة المضمضة ولا يحصل المقصود وهو الجماع فكما لا يترتب على المضمضة بطلان الصوم فكذا
على القبلة وانما قلنا انه عليه السلم لما استعمل القياس لزم ان يكون حجة لوجهين الاول ان التاسي به واجب الثاني قوله عليه السلم
ارايت خرج مخرج التقرير فلولا انه قد تقرر عند السايل التعبد بالقياس لما جاز ان يقول ارايت وقوله عليه السلم للخثعمية
لما سئلت عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان ابي ادركه الحج الفريضة شيخا زمنا لا يستطيع الحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال
عليه السلم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت الخثعمية نعم قال عليه السلم فدين الله احق بالقضاء
فقاس رسول الله صلى الله عليه وآله بالدين حكم به فانه كالحج اداء الفريضة الدين فكذا الحج والجواب عن
الحج الاحتجاج على التعبد بالقياس اما عن الاول فبان المراد بالاعتبار في قوله تع فاعتبروا الاتعاظ وقبول الوعظ
به لان الاعتبار حقيقة فيه في الالفاظ وسياق الاية يدل عليه على ان اللفظ مستعمل في الحقيقة اذ سابق الاية يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلو حملنا الاعتبار على القياس يصير هكذا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا
الذرة بالبر واما الجواب عن الوجه الثاني من الاحتجاج فان خبر معاذ ليس كما روي بل روي بوجه آخر كانهم من قول المص
وخبر معاذ نقل انه لما قال رسول الله صلى الله عليه وآله بما تقضي قال بكتاب الله وسنة رسوله فقال صلى الله عليه وآله فان

فان لم تجد قال معاذ اجتهد برايي فقال صلى الله عليه وآله الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه الله في المحصول انه لا يمنع البعث
وكيف لا وقد يحدث من الحكم ما لا يجوز تاخيره وايضا يمكن الجمع وان وردا في واقعة واحدة واحدة وهو ان في
الواقعة ان احتملت التاخير وجب عرضها وان لم تحتمل وجب الاجتهاد او نقول في اول ظهور الاسلام لم يجوز صلى الله
صلى الله عليه وآله الاجتهاد مطلقا اذ المراد بالاجتهاد والراي الاجتهاد مطلقا لا العمل بالقياس لئلا يظهر الاختلاف فات
الموديه الى طعن اليهود والنصارى في الدين ولعل النبي صلى الله عليه وآله كان يعلم انه لا يحدث واقعة لا تحتمل التاخير
او جاز التاخير في كل واقعة على ان الخبر اذ نقل بروايات مختلفة يوجب القدح فيه كما مر والجواب عن الخبرين الاخيرين اي سؤال
عمر وسؤال الخثعمية هو ان المراد من قوله عليه السلم ارايت هو التمثيل والتشبيه لا القياس لانه عليه السلم ممنوع من
القياس كما مر من الايات مثل قوله تع ولا تقف الخ وقوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فهذا لا يدل
على الممنوعية بل يدل على انه لا يتبع منه غير الوحي سلمنا انه صلى الله عليه وآله عمل من القياس لكن نقول انه صلى الله عليه وآله نص
على العلة في حكاية عمر والخثعمية فيكون منصوصا علته وهو واقع كما اشرنا اليه والى هذا اشار المص لكنه عليه السلم نص على العلة
اي الجامع فيهما اي في الخبرين باعتبار القياسين اي القياسين المستفادين من الخبرين اما الجامع في الاول فانه فهم
كل عاقل عند سماع الكلام المذكور وهو عدم حصول الثمرة المطلوبة من مضمضة الماء وقبلة الصايم وفي الثانية كونهما
دينا ولا يلزم من كون القياس حجة فيهما كونه حجة في الباقي اعني القياس المستنبط العلة لان المقصود حجة القياس في
محل الخلاف وان جعل النزاع في المحل المذكور في ان القياس بل هو معتبر في الجملة ام لا فلا نزاع فيه مع انهما خبرا واحد
في الشرح العضدي الدليل المذكور فاسد الوضع فان هذه المسئلة قطعية لا بد فيها من دليل قطعي وما ذكر اخبار احاد
غايتها على تقدير الصحة الظن واجاب عن ذلك بانها وان كانت احادا ففيها قدر مشترك وهو العمل بالقياس وذلك
متواتر وهو يكفينا ولا يضرنا عدم تواتر كل واحد من الاخبار كما في شجاعة امير المؤمنين عليه السلم في هذا الكلام واقول
لو سلم ان حجية القياس من القطعيات لا نم انه لا بد من دليل قطعي بل يكفي في هذا المقام الظن بالمسئلة فان يكفي في استنباط
الفرع من الاصل افادة الظن ودعوى انه لا بد وان يعلم كون القياس حجة قطعا غير مسلم فان المقصود استنتاج
الفرع وهو ظني فلو افاد القياس الظن يحصل المقصود من غير علم بكون القياس حجة الا يرى ان العوام يستدلون
بالشكل الاول من غير ان يعلموا ان الشكل الاول منتج لا علما ولا ظنا ثم ان دعوى التواتر غير مسلم بل الظ خلافه
٢٢٩

وفي الشرح العضدي الاكثر على ان كون القياس حجة قطعي فانه ثبت بالتواتر عن كثير من الصحابة انهم عملوا بالقياس
عند عدم النص والعادة تحكم ان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد قاطع على حجيته قطعا وهو كما لك فهو حجة
قطعا فان قيل لا نم التواتر فان جميع ما يذكرونه اخبار احاد قلنا القدر المشترك وهو ان الصحابة كانوا يعملون بالقياس
قد تواتر وان كان التفاصيل احادا وبذلك تم مقصودنا اقول قد مر ان اكثر الصحابة انكروا القياس وكما انه يقتضي
ان مثل هذا الجمع بحسب العادة لم يعملوا بالقياس الا عن كذا يقول مثل هذا الجمع بحسب العادة لم ينكروا القياس الا عن قاطع
على ان العادة لا تحيل في مثل هذا ان لا يكون عن قاطع وايضا مثل هذا الاستدلال يوجب قبلا كثر غير الاربعة الا ان
يجعل من لواحق الاجماع كما اشرنا اليه ثم انه لو سلم صحة الاستدلال بالتواتر فهو انما يفيد تمسك جمع من الصحابة بالقياس
وذلك يحتمل ان يكون في منصوص العلة او في وصف اخص من القياس وعلى كل حال لم يلزم منه الا حجية القياس في الجملة قطعا
ولا يدل على ان كل قياس حجة كما هو المدعى فالتطبيق يثبت في حجية القياس والمدعى هنا حجية القياس كلية وهو ظني فحجية
القياس في الجملة قطعي وحجية كل قياس ظني ومن ههنا يعلم ان مراد النهرواني والقاشاني لا يرد فيهما تواتر عمل الاصحاب بالقياس
في الجملة تامل اما اذا نص على العلية ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اقول قد مر انه لا يحتاج الى القياس س
في هذه الصورة اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل الا ان هذا الاستدلال انما يتم بخلف المعلول عن العلة غير جائز
واحد لا يقول بان الجامع علة تامة او علة مستلزمة وقد صرح المص ان علل الشرع معرفات قال المص في بيان اذا قال
الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا فاما ان يكون العلة مطلق الاسكار او الاسكار المختص بالخمر فان كان الاول لزم وجود
تحريم اين ما وجد اذ يلزم من وجود العلة وجود معلولها وان كان الثاني لم يكن العلة اي نفس كونه مسكرا الا انه قدر مشترك بين
الخمر وغيره فيغاير الخصوصيات التي بها يمتاز بعض الانواع عن بعض والحكم بما اضيف الى كونه مسكرا او هو القدر المشترك
فلا يكون للخصوصية اثر في العلة اقول لا نم ان كون الخمر مسكرا مشترك بين الخمر وغيره وهو ظ ولا يكون العلة اي الجامع يمكن ان
فهو نص الشارع عليه بكونه جامعا وعلة مطلقا مخصصا بمحل الوفاق اي حكم الاصل والا اي لو كان مخصصا لم يكن
العلة التامة تامة وقد فرض كذلك وفيه ما قد مر اقول قد تقرر عند الاشاعرة على ما اختاره صاحب المحصول ان
الاحكام قايمة بذات الله تعالى فليست قايمة بالفعل فلا يتصور القياس لان قيام الاحكام بذات الله تعالى لا يتعلل
وايضا لو حصل مجرد الاسكار علة للحرمة يلزم ان يكون ذات الخمر حراما قبل الشرع والدين وعلى الاطفال والمجانين اذ

او العلة التامة هذا حكمها ان قلت لا بد من شرط او معلوم من الشرع ككون الشارب مكلفا عاقلا بالغا قلت
في يحتمل شروطا فلا يعلم بمجرد تصريح الشارع بقوله لكونه مسكرا الا انه نص بانه علة مطلقا لا انه علة تامة وقياس الضرب على
التافيف اي قياس الاعلى على الادنى ليس من هذا الباب اي من منصوص العلة لان الحكم في الفرع اقوى فلا يكون
العلة فيهما واحدا الفصل الثاني في طرق اثبات علية العلة في الفرع كما انه في الاصل وفيه مباحث الاول لما
بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما في قياس الضرب
على التافيف والثاني ان ينص الشارع على علية العلة الخفية طريق التعليل في النص اشار الى المنصوص العلة وما يكون
في الفرع اقوى والمراد بالنص ما يكون دلالته على العلية ظ سواء كانت قاطعة او محتملة اما القاطع فما يكون صريحا
في الموثرية وغير القاطع ما لا يكون صريحا في الموثرية واثبت القياسيون القايلون بغير الموضعين المذكورين
طرقا اخرى في علية العلة الجامعة وكثر بين ضعفها والنص في الموضعين اما ان يكون قطعيا في دلالته
على العلية مثل قول الشارع لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا او كذا
كل عبارة يفيد العلة صريحا فاما ان يكون ظاهرا في دلالته لكن لم يبلغ حد القطع وهو ثلثة الاول اللام
لكنه كما في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والثاني الباء هكذا كما في قوله تعالى بانهم شاقوا الله
والثالث ان في انه كذا كما في قوله صلى الله عليه واله في الهرة انها من الطوافين وزاد قوة التعليل مع
الاجماع اي مع اجماع قطعي الدلالة وظ الدلالة كما في قول المص لعلة كذا وتحمل صورا اخر كما لا يخفى واما
بالايما فعبارة المص تقتضي ان يكون الايماء من اقسام النص وجعل في المحصول الايماء مقابلا للنص حيث
قال الطرق الدالة على علية الوصف عشرة النص والايماء الى اخر العشرة فجعل النص والايماء متقابلين
فلما فرغ عن الفصل الاول في النص فقال الفصل الثاني في الايماء وهو خمسة انواع الاول ما اشار اليه
المص بقوله كما اذا وقع جوابا عن سوال كما لو قيل يا رسول الله صلى الله عليه واله افطرت في رمضان من غير عذر
شرعي فيقول صلى الله عليه واله عليك الكفارة فانه يفيد ظن وجوب الكفارة للافطار وسمى في المحصول هذا
القسم بما شرع الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم انها علة للحكم الثاني ما بينهم من قول المص وكما اذا
ذكر وصفا لو لم يكن موثرا لم يكن له فائدة كما روي انه عليه السلم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له

انك تدخل بيت فلان وعندهم هرة فقال عليه السلم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم او الطوافات فلو لم
يكن لكونها من الطوافين اثر في التطهير لم يكن لذكره فائدة وهذا القسم يسمى في المحصول ما يذكر الشارع في الحكم وصفا
لو لم يكن موجبا لذلك لم يكن لذكره فائدة الثالث ما بينهم من كلام المص وكتقريره على وصف الشي المسئول عنه كقوله
اينقص الرطب اذا جف قيل نعم فقال فلا اذن فيفهم ان النقص بسبب الجفاف علة الحكم وهو عدم جواز بيع الرطب
بالزبيب كما لا يجوز بيع الرطب بالتمر وسمى في المحصول هذا القسم الذي تقرر النبي صلى الله عليه واله على وصف الشي
المسئول عنه والرابع ما بينهم من قول المص وكتقريره على حكم ما يشبه المسئول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه
وهو العلة كقوله صلى الله عليه واله في جواب سوال عمر ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته نبه عليه السلم السائل بهذا التشبيه
على عدم فساد الصوم بالمضمضة والقبلة لانتفاء حصول المطعم فيهما كما مر تفصيله وجعل هذا صاحب المحصول اخر
القسم الثالث والخامس ما بينهم من قول المص وكما يفرق بوصف صالح للتعليل كقوله عليه السلم القاتل لا يرث
فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث فرق بينه وبين جميع الورثة بالقتل الذي يجوز كونه موثرا في الفرق ق
بينه وبين الاولاد اي ساير الورثة وكقول المص وكقوله اذا اختلف الجنسان في الربويات فبيعوا كيف شئتم بعد النهي
عن بيع البر بالبر متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز اي جواز البيع وعدم تحقق الربا السادس التنوع
ما بينهم من قول المص وكنهيه عما يمنع الواجب اي النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه
مانعا من ذلك الواجب لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع فانه لما وجب علينا السعي ونهينا عن البيع علمنا ان النهي عن البيع لكونه مانعا من السعي واعلم ان الايماء يدل
على العلية ظاهرا وان لم يكن مناسبا في المحصول الحكم المرتب على الوصف مشعر بكون الوصف علة سواء كان ذلك
الوصف مناسبا لذلك الحكم ولم يكن مناسبا وقال قوم لا يدل على العلية الا اذا كان مناسبا لنا وجهان الاول
ان الرجل اذا قال اكرموا الجهال واستخفوا بالعلماء يستقبح هذا الكلام وهذا لا يكون الا انه يفهم ان الجهل علة الاكرام
والعلم علة الاهانة واشار المص لهذا الوجه بقوله لاستقباح اكرم الجاهل واستخف بالعالم قال المص فانه اعرض ان
علة الاستقباح اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاهانة وايضا الحكم في هذا المثال لا
يستلزم التعميم في كل الصور لوجب من الاول اكرام الجاهل الافلاق كلوا وشرب صحيح ومن الثاني بان نثوره في بعض الصور يقتضي

يقتضي ثبوته في الجميع دفعا للاشتراك المخالف للاصل وفيه نظر لان المنافاة ثابتة قطعا بين الجهل والاكرام وتحقق
الاستقباح بهذا قطعا واما الثاني فانه لا اشتراك هنا اذ لا وضع اولا يكفينا مادة واحدة ان الوصف المشعر بالعلية
من غير مناسبة وايضا ثبت بالوجوه المذكورة وما ذكر في النقض ايضا الى العلية لا يلزم ان يكون قاطعا فيلزم ان يكون القياس
ظنيا وقد ورد النهي عن الظن فلا يعم اعتبار القياس في الموضعين كما يجب الثاني ان المناسب لا يقتضي العلية الا ان المحصول
الناس ذكروا في تعريف المناسب تفسير الاول انه يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر عن التحصيل
بجلب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع المضرة ثم التحصيل والابقاء
قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين يكون اما دينيا او دنيويا والمنفعة عبارة عن اللذة او
ما يكون طريقا اليها والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون طريقا اليها واللذة قيل في حدها انها ادراك الملائم والمضرة
ادراك المنافي والصواب ان عندي انه لا يجوز تحديدهما لانهما اظهر ما يجده الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة
بين كل واحد منهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو اظهر منه الثاني من تعريف المناسبة انه الملائم
لافعال العقلاء في العادات فانه يقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة اي الجمع بينهما في سلك واحد ملائم
وهذه الجبة تناسب هذه العمامة اي يناسب الجمع بينهما والتعريف الاول قول من يعلل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح
والتعريف الثاني قول من يابى هذه عبارة المحصول واقول التعريف الاول يحتمل ان يكون لبعض القايلين بالغرض حض
في افعال الله تعالى واما القايلين بعدم الغرض ايضا لان دفع المضرة وجلب المنفعة يتحقق في الانسان لو سلم
انه يدل على كون التحصيل والابقاء غرضا وكذا التعريف الثاني على ما لا يخفى ثم ان الوجود اظهر الاشياء على
ما تحقق فيكون اظهر من الالم واللذة فيصح تعريفهما به لكن الحق انهما بديهيان غنيان عن التعريف نعم فهما
اراد تعريف اللفظ والمص اشار الى التعريفين بقوله المناسب ما يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا او ابقاء كما
كما مر وقيل الملائم لافعال العقلاء في العادات في بد قال ابو زيد المناسب عبارة عما لو عرض على العقول
تلقته العقول بالقبول وهذا موافق للوضع اللغوي حيث يقال هذا مناسب لذاك اي ملائم وهو الى الكتاب
حقيق وهو الذي لا ينظر التخصيص والتحقيق خلاف المناسبة وغيره والحقيقي ان تعلق بالمصالح الدنيوية وهو اما
محل الضرورة او لا فلا كليا في محل الضرورة فهو ما يقتضي حفظ المقاصد الخمسة النفس بالقصاص والمال بعدم

تجويز الغصب ونظايره والنسب بالنكاح وتحريم الزنا والعقل باجتناب المسكرات والدين بنصب الامام الحافظ
لحفظ الادلة والجهاد بالسنان واللسان بشرع القصاص وهذا لحفظ النفس لقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي
الالباب والضمان وهذا لحفظ المال وحد لحفظ العقل والمال والنسب والقتل يحتمل ان يكون لحفظ الدين كما في الجهاد
ويحتمل ان يكون لحفظ المال كما في المحارب لاجل المال او السارق في آخر الحال ويحتمل ان يكون لحفظ العقل
كما في شارب الخمر في المرة الثالثة والرابعة على التفصيل المذكور وان كان في محل الحاجة من غير ضرورة كتمكين
الذي هو الاب والجد من التزويج في الصغير لخوف فوات الكفوء او لمصلحة لغوى لحفظ الصغير وان لم يكن للضرورة
والحاجة فهو يجري مجرى التحسينات ما يحفظ به المروة ويحلى به عرض الانسان كما يتوفر على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم
وهذا ينقسم الى قسمين الاول ان لا يقع على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية العبد الساقط
عن درجة الاعتبار للمناصب الجليلة من حيث انها مناصب جليلة الثاني ان يقع على معارضة قاعدة معتبرة كجعل العبد
مكاتبا فانها وان استحسنت في العادة الا انها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وهو غير معقول وان تعلق بالمصالح الاخروية
في الحكمة العملية الناشئة عن طريق تكميل النفس والتوجه الى الله والتخلق باخلاقه والانس بالاعمال الصالحة والمواظبة على
العبادات لوجه الله تعالى وغير الحقيقي هو الاقناعي وهو ما يظهر مناسبته ثم عند البحث والفحص يظهر الخلاف ككتابة العبد فانه
يستحسن ظاهرا وعند التفحص يظهر خلافه لانه بيع الرجل ماله بماله اذا عرفت هذا اي ما ذكرنا من التفصيل فنقول المناسبة
لا يدل على العلية لجواز كون العلة غير ذلك الوصف المناسب اذ كان للحكم علة او عدم كون الحكم معللا بعلة فانه
لا يتصور العلية مع تحقق الوصف المناسب وبالخصوص على رأي الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في احكام الله تعالى بالاغراض
حيث قالوا ان افعال الله لا تعلل بالغرض اذ الغرض لا بد وان يعود الى الفاعل فيكون ناقصا مستكملا واقول
يمتنع ان يكون الغرض ولو بواسطة او اعتبار راجعا الى البارئ جل ذاته تعالى كاسم الرازق والخالقية فان فاعليتهما اذا كان غرضا
لا يلزم الاستكمال وكيف لا وهو لازم على كل حال وقد علقنا رسالة منفردة في تحقيق ذلك في الرجوع اليها كفاية لكن
قال العلامة التفتازاني ان الفقهاء القائلين بالقياس يقولون بتعليل فعله تعالى بالغرض وح لا يمنع ذلك لكن لا يبعد ان
تكون المصالح المتحققة تكفي في التعليل وان لم تكن غرضا كيف لا والمصنف صرح بان علل الشرع معرفات فتامل ولا ينافي
القول بوجوب علية الوصف المناسب الجامع في كل فعل ودلالة المناسبة على العلية على رأي المعتزلة ايضا لتجويزهم ترجيح

الكاتب هم

نزل منعلقهما

ترجيح احد الطرفين من المريد بنفس الارادة بلا مرجح عنه غير الارادة اقول انه لا يلزم تعليل فعله تعالى بالغرض مع ان
المعتزلة حكموا بان الفعل ان لم يكن معللا بالغرض يكون عبثا او لمصلحة مجهولة كما في وجوب صوم آخر رمضان وتحريم اول
شوال وكون عدد صلوة المغرب ثلثة والعشاء اربعة واذا جاز المصلحة المجهولة لا يمكن الحكم بان الوصف المناسب علة
اقول كون المناسب علة انما هو باعتبار التعريف لان علل الشرع معرفات فلا يقدح في ذلك كون الارادة
مرجحة وايضا كون المصلحة مجهولة لا يمنع عن ذلك على ان الحكم بعلية المناسب اذا كان في صورة يكون المصلحة مجهولة لا يمنع عن
علية الجملة في المحصول المناسبة علة معناه ان المناسبة دالة على العلية فنقول المناسبة يفيد الظن بالعلية والظن واجب
العمل بيان الاول بوجهين الاول ان الله تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد وهذه مصلحة فيحصل الظن بانه شرع الله تعالى
هذا الفعل لاجل هذه المصلحة فهذه مقدمات ثلثة لا بد من اثباتها بالدليل اما المقدمة الاولى فالدليل عليها وجوه الاول
ان تخصيص الله تعالى الواقعة بحكم معين لا بد وان يكون لمرجح عائد الى العبد والا يلزم الترجيح من غير مرجح للاجماع على انه لا يعود
الى الله فذلك المرجح العائد الى العبد لا يكون مفسدة ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة فهو لمصلحة العبد الثاني انه تعالى حكيم
والحكيم من يفعل لمصلحة اذ الفعل لا لمصلحة عبث والله تعالى ليس بعابث اجماعا ولقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وربنا
ما خلقت هذا باطلا ولان العبث سفه والسفه نقص والله تعالى منزه عن النقص الثالث انه تعالى خلق الآدمي مكرما لقوله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم والاكرام تقتضي السعي في تحصيل ما يليق بالمكرم ملائم لافعال العقلاء تحسن عندهم فظن اكرام الآدمي يستلزم
ظن انه لا يشرع الفعل الا لمصلحة وهذه الوجوه دالة على انه تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد ثم اختلف الناس بعد ذلك
فالمعتزلة صرحوا انه يقبح من الله تعالى فعل العبث ويجب عليه ان لا يفعل فعلا لا يشتمل على حكمة ومصلحة واما الفقهاء فانهم قالوا
بان الله تعالى شرع هذا الحكم لاجل هذا المعنى ولهذه الحكمة ولم يعلموا لفظ الغرض يكونون قائلين ان لا معنى لذلك اللام الا الغرض
وايضا فانهم قائلون بان الله تعالى لا يفعل الا لمصلحة تفضلا واحسانا وان لم يكن واجبا عليه واما المقدمة الثانية وهي ان
هذا الفعل يشتمل على المصلحة فظاهره لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا كونه واما المقدمة الثالثة وهي انا لما علمنا انه تعالى
انه تعالى لا يشرع الحكم الا لمصلحة وعلمنا ان هذا المعنى مصلحة حصل لنا الظن ان الداعي له تعالى الى شرع هذا الحكم هو هذه المصلحة
فقد استدلوا عليه من وجهين الاول ان المصلحة المقتضية لشرع هذا الحكم اما هذه المصلحة او غيرها لا جائز ان يكون غيرها لان
ذلك الغير اما ان يقال عليه انه كان مقتضيا لذلك الحكم او ما كان مقتضيا له في الازل والاول باطل والا لكان الحكم ثابتا

في الازل لكن التكليف بدون المكلف في قتيض الثاني وهو انه ما كان مقتضيا لهذا الحكم في الازل وذلك يفيد ظن استمرار
هذا السلب على ما ياتي في الاستصحاب من ان العلم بوقوع امر على وجه مخصوص يقتضي ظن بقائه على ذلك الوجه ابدا او اذا
ظن ان غير هذا الوصف ليس علة لهذا الحكم ثبت ان هذا الوصف علة للحكم ونحن انما ادعينا الظن والثاني ان العلم
بكون الحكم حكيما مع العلم باشتمال الحكم على هذه الجهة من الحكمة يفيد في الشاهد الظن ان الحكم انما شرع هذا الحكم لتلك الحكمة
واذا كان الامر في الشاهد كذلك وجب ان يكون في الغائب مثله بيان انه في الشاهد كذا انا اذا اعتقدنا في ملك
البلد انه لا يتبع فيها فعل الا الحكمة فاذا رأينا فيه يدفع المال الى الفقير وعلمنا ان فقره يناسب دفع المال اليه ولم نجد
صفة اقوى يناسب دفع المال لحصل الظن بان اعطاء المال للفقير اما بيان ان الغائب كذلك ان في الشاهد
دار الظن مع حصوله ذينك العلمين وجودا وعدما والدوران دليل العلية فيحصل الظن ان العلم بكون الفاعل حكيما
مع العلم باشتمال هذا الفعل على مصلحة مع الغفلة عن ساير جهات المصلحة علة لحصول الظن بان الحكيم انما اتى بهذا الفعل
لتلك الحكمة والعلة انما حصلت حصل الحكم الوجه الثاني انا نعلم ان الغيم الرطب منشأ للظن بنزول المطر وكذا شرب السقمونيا
وكذا الاكل للشبع والشرب للري وعلى هذا القياس اذا تاملنا الشرائع وجدنا الاحكام والمصالح متلازمين لا تنفك
احدهما عن الآخر وذلك معلوم بعد استقراء اوضاع الشرائع فثبت ان المناسبة يستلزم ظن العلية واما المقدمة الثانية
وهي ان الظن يوجب العمل اذ فيه دفع الضرر عن النفس هذا تمام الكلام في الدليل فان قيل لا نسلم انا نعلم ان الله تعالى شرع الاحكام للمصالح
قوله تخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين لا بد وان يكون لمرجح لا يمكن ان يعود الى الله تعالى فيكون عائدا الى العبد قلنا لا نسلم ان
يدل على ان التخصيص يحتاج الى المخصص او لا يدل وعلى التقديرين لا يمكن القول بتعليل الاحكام بالمصالح اما على القول الاول
فلان الله تعالى على مذهب الاشاعرة يخلق المعصية ومع القول بذلك لا يمكن رعاية المصلحة الحكمة ومصلحة العبد اما على القول
الثاني فيمتنع تعليل الاحكام بالمصالح وكيف لا وقد قامت ادلة قاطعة على عدم تعليل الاحكام بالمصالح وهو ان افعال
العباد من الكفر والمعاصي من الله تعالى وليس فيها مصلحة العبد وكذا اذا جوزنا التكليف بالا يطاق بل بوقوعه في ابي
لهب لا يمكن فيه رعاية المصلحة وكذا خلق الكافر الفقير ليس مصلحة وايضا خلق الانسان اولا في الجنة مصلحة وليس خلقه
في هذه الدار مصلحة له ومع هذه الوجوه ليس الغالب على افعال الله تعالى رعاية مصلحة العباد وسلمنا ان افعاله معللة بالمصالح
لكن لم قلت ان هذا الفعل مصلحة من هذا الوجه فلم قلت ان هذا القدر يكفي في ظن كون ذلك الفعل معللا بهذه المصلحة اما

اما الوجه الاول فلا اعتماد فيه على ان الاستصحاب يفيد الظن واما الوجه الثاني فلا اعتماد فيه على ان الدوران
يفيد الظن وكلاهما ممنوعان فالجواب انا قد بينا ان احكام الله تعالى مشروعة لاجل المصالح واما الوجوه التي ذكرتموها
لو صحت لقدحت في التكليف والكلام نفيا واثباتا فرع على القول بالتكليف فتلك الوجوه غير مسموعة في المقام
هذا هو الجواب المعتمد الكافي في هذا المقام عن كل ما ذكروه هذا كلام المحصول واقول هذا القائل كانه رجع عن جميع ما قال
في تقوية مذهب الاشاعرة واعترف بان التكليف لا يجامع مع خلق الله تعالى افعال العباد وكذا التكليف بما لا يطاق
ونظايره تذنيب تقسيم للمناسب المذكور قسم القائلون بالعلية بعلة المناسبة الى ما علم ان الشرع اعتبره كالمؤثر في الزكوة
والى ما لم يعتبره كالنجاسة في الخمر والى المجهول اي الذي لا يمكن الحكم بان الشارع اعتبره ام لم يعتبره والاول اي ما علم ان
ان الشارع اعتبره قد يعتبر نوعه في نوع الحكم الشرعي كالاسكار المعتبر في التحريم اذ لا يعتبر خصوص الاسكار في خصوص
التحريم فان العلة واحدة بالنوع في الخمر والنبيذ والحكم وهو التحريم واحد بالنوع وانما اختلفا فيهما اي في العلة والحكم
بالمحل اقول الظاهر على تقدير كون الحرارات القائمة بالآثار المتعاقبة وقت الغليان انواعا مختلفة ان لا يكون الحرم
والاسكار نوعا واحدا وقد يعتبر تاثير نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية في التقدم والميراث
على الاخ من جهة واحدة فيقتضيه التاثير التقدم في النكاح كما اذا مات شاخ وبقي اخوة ثلثة الاخ من الاب وحده والاخ
من الام كذلك والاخ منهما تقدم الاخير في صورة ترث الاخ فيقاس اذا لم يكن الاب والجد وتحقق الاخوة الثلثة
تقدم الاخ من الابوين في الولاية في النكاح فالاخوة نوع واحد في الموضعين والولاية المراث وولاية النكاح وهو ان
يكون النكاح براءه مخالفه لولاية الميراث هو الاستحقاق والحجب بالنوع وفيه يار وان اتحد جنسا يمكن ان يحمل
على اتحاد الجنس المصطلح ويتوجه المنع ولا يبعد ان يحمل على الاتحاد في امر كلي وح يحمل الاتحاد النوعي على مثله وقد يعتبر
تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كما يسقط قضاء صلوة الحائض بالمشقة فظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء
الصلوة كتاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين من الرباعية فالحكم الثابت هو عدم القضاء
في الحائض وفي المسافر وقد يعتبر تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة
الشرب في الحد مقام القذف لان الشرب مظنة القذف فاعطي حكم القذف في الحد وكاقامة الخلوة التي هي مظنة
الوطي مقام الوطي في الحرمة لاشتراكهما في اقامة مظنة الشيء مقامه فالخلوة مع غير المحرم في حكم الوطي في التحريم كما ان الشرب كالقذف

في الحد لان الخلوة مظنة الوطي كما ان الشرب مظنة القذف واقربها اي اقرب الاقسام الاربعة الاول اعني تاثير
النوع في النوع في المحصول اعلم ان الجنسية مراتب فاعم اوصاف الاحكام كونها حكما ثم ينقسم الحكم الى التحريم والايجاب والندب والكراهة
والواجب ينقسم الى عبادة وغيرها والعبادة تنقسم الى صلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض ونفل فما
ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة وما ظهر تاثيره في الصلوة اخص مما ظهر تاثيره في العبادة
وكذا في جانب الوصف اعم اوصافه كونه وصفا يناط به الاحكام حتى يدخل فيه الاوصاف المناسبة وغير المناسبة
واخص منه المناسب الضروري واخص منه ما هو كذلك في حفظ النفوس وبالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا ظن التفات
الشرع اليها فكلما كان التفات الشرع اليه اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى وكلما كان الوصف والحكم اخص كان ظن
كون ذلك الوصف معتبرا في حق الحكم اغلب فكلما كان اقرب الى النوع يكون الظن اقوى مما قلنا في النوع و
المناسب الذي علم ان الشرع الغاه ولم يعتبره غير معتبر في القياس هذا اشارة الى القسم الثاني والمجهول انما يكون بحسب
اوصاف اخص من كونه مصلحيا اي الوصف المناسب لا يجوز ان يكون اعم من كونه مصلحة لان الشارع يعتبر المصالح
ولا يجوز اعتبار غير المصلحة فلا يصح كون الاعم من المصلحة علة للحكم فاذا كان المصلحة معتبرة مشهودا لها باعتبار
فلم يبق الا الاخص من المصلحة ان قلت يجوز ان يكون وصفا مساويا للمصلحة قلت المراد بالمصلحي هي او ما ساواها
تامل لان عموم المصلحة معتبرة مشهود له بالاعتبار فلا يجوز التعدي عنه الى ما ليس مصلحيا ولا يجوز ان يكون كونه مصلحيا
لانه معتبر والكلام في المجهول فبقي ان يكون اخص من كونه مصلحيا وهذا يسمى المصالح المرسلة اي المصالح التي لا يعلم
ان الشارع الغاه ولا يعلم انه اعتبره يسمى بالمصالح المرسلة لارسال الشارع في الشرح العضدي المناسب بحسب اعتبار
الشارع اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل وذلك لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره
بنص او باجماع اولا بل ترتب الحكم على وفقه فقط وهو ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت بنص او اجماع فهو المؤثر
لظهور تاثيره المؤثر في الحكم بالنص او الاجماع ولهذا لا يحتاج الى الكلمة وان ثبت لا بالنص والاجماع بل ترتب الحكم على
وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع باعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم اولا
فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا اجماع ولا ترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وهو ينقسم
الى ما علم الغاؤه والى ما لا يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه

في جنس الحكم والى ما لا يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود وقد شرط الغزالي في قبوله
شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص فمثاله ترس الكفار
باسارى المسلمين اذا علم انهم ان لم يرموهم استاصلوا المسلمين المترس بهم وغيرهم وان رموا اندفع فقطع بخلاف
اهل قلعة ان تترسوا بالمسلمين فان فتحها ليس في محل الضرورة وكذا رمي بعض المسلمين في البحر لنجاة بعض وكذا اذا خيف
الاستيصال توهما لا يقينا اقول التفاوت بين كلام المحصول المطابق لكلام المص وبين كلام الشرح العضدي ظاهر لكن
يمكن الجمع بينهما ومن المناسب ملائم شهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم كما مر في جنسه
القتل العمد العدوان في القتل فان خصوص القتل معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم العقوبة من غير نظر
لا خصوصية المحل ومنه غير ملائم ولا يشهد له اصل كحرمان القاتل لمورثه عن الميراث معارضة له بنقيض قصده
النص اي القاتل لما قصد تعجيل اخذ الميراث بقتل المورث عارضه الشرع بحرمانه عن الارث وتعليل الحرمان
بهذا تعليل بمناسب لا ملائم جنس تصرفات الشرع لانا لا نرى في الشرع في موضع آخر انه التفت اليه وهو مردود
اجماعا من الموالف والمخالف ومنه مناسب ملائم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه في نوعه
كالمصالح المرسلة ومنه مناسب شهد له اصل لكنه غير ملائم بل شهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار
لتحريم التناول صيانة للعقل وشهد له الخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب وقد مر
تفصيله البحث الثالث في الشبه ليس الاطلاع العلية في المحصول قد ذكروا في تعريف الشبه وجوها الاول ما
قاله القاضي ابو بكر قال الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته واما ان لا يكون مناسبا بذاته لكن يكون
مستلزما بذاته واما ان لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه لذاته فالاول هو الوصف المناسب والثاني
الشبه الثالث الطرد الثاني في الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه
القريب في الجنس القريب لذلك واما ان لا يكون كذلك والاول هو الشبه لانه من حيث انه غير مناسب
يظن انه غير معتبر في حق ذلك ومن حيث انه علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع ان سائر الاوصاف
ليس كذلك يكون ظن استناد الحكم اليه اقوى من عدم ظن استناده اليه والمص اشار الى تعريف القاضي
للشبه بقوله الوصف الذي لا يناسب الحكم لذاته ان كان مستلزما للمناسب لذاته يسمى شبها وان لم يكن

مستلزما لذاته يسمى طردا وليس الشبه بحجة لانه ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا فيه انه لا يلزم من كونه مردودا
اجماعا وقيل هذا اشارة الى التعريف الثاني للشبه على ما نقلنا الشبه الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن
قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك
الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يظن اسناد الحكم
اليه وليس الشبه بهذا المعنى الاخص من الاول علة للحكم لما تقدم من انه غير مناسب وغير المناسب مردود اجماعا البحث
الرابع الدوران اي كلما وجد العلة المشتركة وجد الحكم وكلما عدم عدم كما اشار اليه المص بقوله وهو الاستلزام في الوجود
والعدم ويسمى الاول اي الاستلزام في الوجود الطرد ويسمى الاستلزام الثاني العكس وقد يقع الدوران في صورة واحدة كالخمر
المستلزم لاسكاره للتحريم وعدمه اي عدم الاسكار لعدمه اي التحريم وقد يقع في صورتين كما اذا رأينا ان من ضرب زيدا بلا جناية
سابقة ولا عوض لاحق حكمنا بقبحه واذا رأينا في صورة اخرى انه زال هذا الوجه زال قبحه فقد دار القبح بهذا الاعتبار
وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل به وليس الدوران حجة لوجوده في العلة والمعلول المساويين لعلته في الوجود ولوازم العلة
كالجزء الاخير من العلة التامة وشرائط المعلول المساوي والحد والمحدود والعرض والجوهر فان مطلق الجوهر لا ينفك عن
العرض ومطلق العرض لا ينفك عن الجوهر ولا يمكن ان يناقش بمثل البعد المجرد فانه جوهر مجرد عن العرض لا يخفى
في النقض ببعض الجوهر وبعض الاعراض اقول يفهم من هذا المقام ان المراد بالعلة العلة التامة لا الموقوف ولا
جزء العلة مع انه لا يحتاج في القياس الى العلة التامة وح لا يفيد ابطال عدم افادة الدوران العلة التامة وكذا باقي
الابطالات والمتضايفين كالاخوة والحركة والزمان لا ينفك احدهما عن الآخر واحد المعلولين المتساويين مع الآخر
كوجود النهار واضاءة الارض لطلوع الشمس اي تحقق الدوران في الامثلة المذكورة مع عدم تحقق العلة التامة اقول حصول
الظن يكفي في تحقق القياس ومن ان الدوران قد يفيد الظن مما لا ريب فيه فمن اراد القدح في القياس لا بد من بيان
عدم حصول الظن مطلقا واذا لم يخرج من بيان الابطال البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو قسمة غير منحصرة كما ان آتي علة
كون الخمر حراما اما كونه ماء العنب او كونه مسكرا مائعا او كونه في الدن او كونه مسكرا والكل باطل سوى كونه مسكرا
والى هذا اشار المص بقوله وهو عبارة عن حصر اوصاف ادعى بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد
الا المدعى وليس طريقا صالحا لجواز الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة لزم التسلسل اقول المراد بالحكم

بالحكم احد الاحكام الخمسة ولا يلزم من استناده الى علة غائية التسلسل فان علة الحكم لا يلزم ان يكون حكما شرعيا وايضا
الاحكام المذكورة حادثة على مذهب الامامية والمعتزلة وابن الحاجب اختار ذلك على ما نقلنا فيما مضى عنه فلا بد
لها من علة لكن من ان المتاخرين قالوا بالعلة الغائية على ما نقلنا من العلامة التفتازاني وايضا كون كل حكم محتاجا
الى علة لا يستلزم التسلسل الخ ولو سلم فهو لازم على كل حال وهذا الاحتمال لا يدفع حصول الظن كما اشرنا وكون العلة
غير هذه الاقسام اي لجواز كون علة الحكم غير ما وجد بالاستقراء اقول هذا الاحتمال لا يدفع حصول الظن وكيف لا
ولو صح يبطل الاستقراء من اصله او ما تركب من بعضها او جميعها او كون الحكم شرطا في الاصل ما ليس في الفرع او
ممنوعا في الفرع لمانع لا بد على هذا احمل قوله غير هذه الاقسام على ما يكون منفصلا من هذه الاقسام بحيث لا يكون
داخلا فيها ولا مركبا منها اذ لو حمل على الاعم يبقى ذكر التركيب بلا فائدة معتد بها واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع
قد يكون بالقاء الفارق كما في الافطار بالاكل والافطار بالوقاع فيقال محل الحكم المفطر ولا يتعلق بخصوصية الاكل
والوقاع فاينما حصل المفطر وجب حصول الحكم كما انه لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل منهما لا تاثير له
في الحكم فيشترك بينهما وهو الاستدلال في عرف الحنفية ويسمى تنقيح المناط اما اذا كان الجامع الوصف المستنبط
فاثبات الحكم معللا به يسمى تخريج المناط كالاجتهاد في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم الخمر حتى يقاس
عليه قال المص في هذا دون النوعين السابقين ولهذا انكره الشيعة والظاهرية وبعض معتزلة البغداد واذا ثبت
الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط وهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها اما بنص
او اجماع او استنباط كما في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم
شطره وكون هذه الجهة من جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات اما اذا كانت معلومة
بالاجماع فكالعدالة التي هي مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة بالاجماع وكون هذا عدلا مظنون بالاجتهاد
واما اذا كان مظنونا بالاستنباط كما في الشدة المطربة التي هي مناط تحريم شرب الخمر فالنظر في معرفتها في النبيذ
هو تحقيق المناط وقد وقع الاجماع على صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا علمت العلة بنص او اجماع انما الخلاف فيما اذا
علم بالاستنباط كذا في شرح والاول هو تنقيح المناط يرجع الى السبر والتقسيم في المحصول يفرقون بين تنقيح المناط وبين
القياس بان هذا يمكن ارادة على وجه الغاء الفارق ان ثبت هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك او لا والثاني باطل

لان خصوصية المحل كالاكل والوقاع ملغى فيبقى القدر المشترك لكن انه ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت الحكم في المنظور فيه
في كل منظور اقول السبر والتقسيم في الوجه الاول انما يفيد عليه القدر المشترك ولا تحقق فيه الاصل والفرع وكيف وان ان
نتم الدليل على ان لخصوصية يلغى مع القدر المشترك كما اذا قلنا ان الدليل يقتضي ان الطبيعة من حيث هي تقتضي ذلك
من غير دعوى الاستواء المعتبر في السبر والتقسيم وبهذا يصح الوجه الثاني الذي ضعفه صاحب المحصول في كلا يصح قول المص
وابطاله يستلزم ابطال الفصل الثالث في مبطلات العلة اي الطرق الدالة على عدم جواز كون الوصف علة
الاول النقض وهو الوجود الوصف مع عدم الحكم فيدل على عدم الاستلزام فلا يكون علة وقيل يمنع مطلقا اي اذا
وجد الوصف بدون الحكم سواء كان في المستنبط او المنصوص يمنع علية الوصف وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة
واحد وقيل لا يمنع مطلقا اي يصح في المنصوص والمستنبط وقيل يمنع في المستنبط دون المنصوص وهو الاقرب وجه
الاقربية انه كالعام فيجوز تخصيصه بخلاف المستنبط فانها علة باعتبار المعنى فلا يتصور فيها التخصيص واقول العلة
عند المص هو العلة التامة والعلة التامة لا يتصور فيها التخصيص فما خصص لا يكون علة قبل التخصيص اما في المستنبط
على تقدير التسليم اي لو سلم حجية القياس الذي علته مستنبط فلان علة الحكم ان اعتبر فيها انتفاء المعارض لم يكن علة
الحكم قبله علة تامة وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا ان قلت هذا بعينه جار في العلة المنصوصة قلت
العلة المنصوصة لفظ ورد من الشرع فيصح تخصيصه بخلاف ما يجد علته باستنباطها والى هذا اشار المص بقوله اما
المنصوصة فانها كالعام فجاز تخصيصها وفيه ما اوردنا وجوابه اي جواب النقض اما بمنع وجود العلة التي هي
الوصف الجامع في مادة النقض وليس للمعترض اي الناقض ح اي في مقام الجواب اي الاستدلال على وجودها فيه
نقض في النقض لان هذا الاستدلال ليس وظيفة الناقض والمستدل يكفيه المنع عن تحقق العلة في مادة النقض فلو اشتغل الناقض
المستدل بالاستدلال على تحقق العلة في مادة النقض كانه انتقل من دعواه الاولى الى دعوى اخرى كما اشار المص
اليه لانه انتقال من مسئلة الى مسئلة اخرى في المحصول لان المعترض لو قال ما دللت به على وجود العلة في الفرع بعينه موجود
في صورة النقض فهذا الوجه لكان نقضا على وجود العلة في الفرع لا على كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون انتقالا
من السؤال الذي بدأ به لما غيره هذا عبارته واقول فيه بحث لان التخلف مطلقا يدل على ان العلة ليست علة
في الاصل فلا يكون انتقالا الى مسئلة اخرى واعلم ان النقض الا جمالي على وجهين الاول التخلف وهو اعم من ان يكون

يكون الدليل جاريا في محل والحكم متخلفا او يكون الحكم موجودا والدليل متخلفا لان كليهما يبطل العلية الثاني ان
يكون الدليل مستلزما لمح وام يتعرض المص كالمحصول الا الصورة الاولى فان النقض في اصطلاح الاصول مخصوص
بهذا القسم ثم ان منع التخلف او الجريان هو طلب الدليل فلو استدل عليهما لا يكون خروجا عن الوظيفة والا لكون
طلب الدليل خروجا عنها فح لا يكون اثبات المقدمة الممنوعة انتقالا الى مسئلة اخرى وقيل له للمعترض ذلك الاستدلال
كما قررناه وإما بمنع عدم الحكم في مادة النقض لان النقض يشتمل على مقدمتين احديهما الجريان الثانية تخلف
الحكم فللمانع منع كل واحدة منهما ان كان انتفاء الحكم في صورة النقض التي اثبت المستدل وجود الوصف المجعول
علة فيها مذهبا للمعترض خاصة فلا يتوجه النقض ويكون جواب المستدل على القانون لان خلاف المعترض في مسئلة
صورة النقض كخلافه في المسئلة الاولى وهي صورة الفرع ولا يكون مذهبا للقايس فانه يصح المنع من القايس
على المعترض لانه محجوج اي لان المعترض محجوج اي مغلوب بحجة القايس فانها كما تفيد ثبوت الحكم في الفرع تفيد في
مادة النقض وهو المعنى بقول المص في المسئلتين فلو ساعد المستدل القايس الناقض على انتفائه انتفاء الحكم
بان كان مذهبا او لهما لم يتم الجواب اي المنع فيكون النقض واردا اللهم الا ان يدعي الناقض الالزام
فانه يصح من القايس المنع ولعل هذا لا يكون معتبرا عند الاصوليين والاقرب ان تخلف الحكم عن العلة
لا لمانع يقدح في عليتها اقول التخلف لمانع ايضا يمنع عن عليتها لان العلة يوخذ فيها رفع المانع ايضا لان
العلة التامة مستلزمة لذاتها فاذا لم يثبت الاستلزام فان كان عدم الاستلزام لا لامر هو المانع وهو لا يقدح
في العلية وان كان عدم الاستلزام لا لامر قدح العلية فانه تخلف لا لمانع فلا يكون العلة التامة علة تامة
اما النقض المكسور فهو نقض لبعض الاوصاف وبيان التخلف فيه فانه لا يقدح في العلية لان العلة هي المجموع ولا
يبطل علية المجموع ما لم يبين ان البعض الاوصاف الاخر كما اذا قيل بوجوب اداء صلوة الخوف لان صلوة
يجب قضاؤها فيجب اداؤها قياسا على صلوة الامن فيبطل الناقض انه لا تاثير لكون العبادة صلوة في الحكم
المذكور لان المؤثر وجوب القضاء وحده فيرد النقض بصوم الحائض فانه يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه
كما لو قلنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيعترض
الناقض بما لو تزوج امراة لم يرها فان بين عدم تاثير كونه مبيعا تم النقض اذ لا يكون لكونه مبيعا مدخل

وجود المجهول المشترك بين المبيع المنكوحة فيتم النقض ولا يندفع النقض بمجرد ذكره مع العلة من غير دخله في نفس الامر ببيان
كونه ملغى والكسر نقض يرد على الحكمة وهو بوجود الحكمة مع تخلف الحكم كالمشقة في المحال فانه لا يوجب التقصير في الصلوة
ولا الافطار مع ان الحكمة في افطار المسافر وقصره التسهيل لقوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وهو غير
وارد لان الحكم منوط بالوصف المنضبط لان من شروط العلة ان يكون وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه حتى يكون
ضابطا للحكم لا الحكمة مجردة وذلك لخفائها كالرضا في البيع فينضبط بصيغة العقد لكونها مظنة في الرضا فينضبط او
لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا يحصى فيختلف بالاحوال والاشخاص والازمان اختلافا عظيما ليس
كل مرتبة مناطا ولا يمكن تعيين مرتبة منها اذ لا طريق لا تميزها وضبطها فسقطت بالسفر فلو وجدت حكمة مجردة
كانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها جاز اعتبار وربط الحكم بها على الاصح لانا نعلم
قطعا ان هي المقصودة للشارع واعتبر المظنة لاجلها مانع خفائها واضرابها فاذا زال المانع من اعتبارها
١ جاز اعتبارها قطعا كذا في الشرح العضدي اقول دعوى ان الله تع لا يقدر على ضبطها على وجه ينتفع بحث
فاعدة ممنوعة وايضا الحكمة الظاهرة المنضبطة متحققة في المرض مع انه لا يقصر الصلوة فيه البحث الخامس من الايات الواقعة
في الطرق الدالة على عدم علية الوصف عدم التاثير وهو بقاء الحكم بدون ما فرض علة يدل على نفي علية الوصف لان
العلة يتوقف عليها المعلول والموقوف لا يبقى بدون الموقوف عليه المستلزم لان بقاء الحكم بعد عدم اي
عدم الوصف الذي فرض علة وجوده اي وجود الوصف قبل وجوده اي وجود الحكم يستلزم استغناءه اي استغناء الحكم
عنه اي عن الوصف لانه لو فرض علة تامة لا يمكن التقدم ولا التاخر واقول يفهم من كلام المص ان المانع يمنع العلة التامة
عن استلزام الحكم فح يجوز التخلف كما في المحصول ان كلام الاصوليين في العلة هنا يدور على احتمالات ثلثة الاول
المراد بالعلة التامة الثاني انها علة غائية الثالث انها موقوف بمعنى انها دليل الحكم هذا كلامه واقول الاحتمالات
كلها باطلة اما كونها علة تامة فلان الحرمة يلزم ان لا يتخلف عن الحرام لان العلة التامة لا يتخلف عن المعلول فيلزم
الخمر ازلا وابدا مع انه لا يكون المكلف مكلفا بتحريم الخمر في الجنة الا ان يقال الحرمة يترتب على الاسكار بشرط
نها كون المكلف في دار التكليف عاقلا بالغا غير مضطر فانه يجوز للمضطر شرب الخمر اذا خيف الهلاك واما كونها
علة غائية فلان تحريم الخمر ليس غايته الاسكار وكذا الحرمة السموم ليس علته الغائية السمية ولا الاهلاك واما الموقوف

۴۲۷
الموقوف بمعنى الدليل فلان الاصل معلوم بالنص فلا يكون العلة دليلا في الاصل في المحصول كون العلة موقوفة
باطل لانا اذا قلنا الحكم في الاصل معلل بالعلة الفلانية استحال ان يكون مرادنا بالعلة الموقوف والا
لكان معنى الكلام ان الحكم في الاصل انما عرف ثبوته بواسطة الوصف الفلاني وذلك باطل لان علة ذلك
الوصف لذلك الحكم لا يعرف الا بعد معرفة ذلك الوصف فكيف يكون الوصف معرفا واما كونه موجبا الحكم باطل
لانه لو كان موجبا لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة والتالي باطل فكذا المقدم بيان ذلك ان الحكم مع علته
المستقلة واجب الحصول لذاته وما كان واجب الحصول لذاته استحال حصوله بغيره لان الواجب لذاته لا يمكن
واجبا لغيره فاذا اجتمعت عليه علل مستقلة كان كون واحد منها مستقلا عن الاخر وبالعكس فيلزم استغناؤه عن
الكل حال احتياجه الى الكل وهو مح بيان استثناء نقيض التالي ان الدوران واللمس والمس معا فان الحكم ههنا واحد
لامتناع اجتماع المثلين وبتقدير جوازه لا يكون استناد احد الحكمين الى احد العلتين اولى من استناده
الا الى الاخرى وكذا اذا اريد بالعلة الداعي لان الداعي بالحقيقة ايضا فاعل لما عليه الفاعل على ما تقرر فيلزم
ان يكون موجبا لما عليه واجاب صاحب المحصول بان المعتزلة يفسرون العلة تارة بالموجب تارة بالداعي و
يحتاجون الى الجواب عن هذه الكلمات التي تقدمت والكلام في ذلك طويل واما الاشاعرة فانهم يفسرون
العلة بالمعرف فيجيبون عن قول السائل الحكم معرف في الاصل بالنص ولا يمكن كون الوصف معرفا له ويقولون ذلك
الحكم الثابت في محل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع من الحكم وعلى ذلك التقدير لا يكون ذلك متوقفا للموقوف
ثم اذا وجدنا ذلك الوصف في النوع حكمنا بحصول ذلك الحكم لما ان الدليل لا ينفك عن المدلول وتلخيص صاحب
التحصيل جواب المحصول المذكور بانا نعني بالمعرف بهذا الوصف في النوع دون الاصل واقول هذا ليس بصحيح لان
العلة علة اولا في الاصل ثم في الفرع فاذا اريد بالعلة المعرف يكون معرفا في الاصل والفرع اذ لا يتعدد
الحكم الاصل معنى العلة في الاصل والفرع فلا يصح القياس واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم اي حكم الاصل
في صورة اخرى لعلة غير العلة الاولى فالاقرب انه اي العكس غير شرط وعدم العكس غير قادح في علية
الوصف للحكم في صورة الاولى لامكان تعليل المتماثلين بالمختلف كتعليل الحرمة تارة بالاسكار واخرى
بالسمية والضوء بالسراج والكواكب والحرارة بالنار والشمس لكن اذا جوزنا ذلك لا يمكن اجراء القياس نها

عن الاصل الى الفرع اعلم ان في عبارة المص ومنهاج البيضاوي وقع التعريف المذكور تعريفا للعدم العكس ونفي
المحصول والتحصيل جعل التعريف المذكور تعريفا للعكس وحده وقد يتوهم ان عدم التاثير فرد لعدم العكس لان بقاء
الحكم بدون الوصف يستلزم عليه لوى لعدم جواز الحكم بدون علة اقول فيه بحث اما اولا فلان البقاء على
مذهب بان علة الحاجة الحدوث لا يحتاج الى العلة واما ثانيا فلجواز ان يبقى الحكم بدون الوصف لان له علة اخرى
فلا يلزم كونه فرد العدم العكس وايضا على قول من يقول ان البقاء لا يصدر من احد كما قلنا فما ذكرنا ان الكاتب
كذا لا يكون الفاعل هو الله تعالى مع ان الكاتب يموت ويبقى الخط فيبقى المعلول بدون العلة فبطل ما ذكرنا
مع اتحاد المحل اي مع اتحاد محل الوصف كالنوم والبول للمتوضي والزنا والردة للمحصن فالاقرب جوازه
ايض في المنصوصة اختلف القوم بعد اتفاقهم على الجواز مع عدم اتحاد المحل فقال القاضي ابو بكر والجويني انه
لا يجوز مع اتحاد المحل مطلقا وجوزه آخرون وفصل جمع وقالوا انه جائز في المنصوصة دون المستنبطة و
هو اختيار المص والنوالي اما جوازه في المنصوصة فقط فان قتل العمد والعدوان والزنا مع الاحصان
والردة عن الايمان مدنب لو احد مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في الوجوب القتل بالنص
وكذا نواقض الوضوء والغسل فان كل واحد علة مستقلة بالنص في ايجاب الوضوء وعدم احد ما لا يوجب
عدم الحكم لجواز استناده الى واحد غيره واما الثاني وهو عدم الجواز في المستنبطة فلان من اعطى فقيها تقيا
فقيرا قريبا احتمل ان يكون الداعي الى الاعطاء النفع خاصة والتقوى خاصة والفقه خاصة والقرابة كذلك
ويحتمل المجموع والاثنان والثلثة وهذه الاحتمالات متنافية فكون الفقه خاصة علة ينافي كون غيره
علة او كونه جزءا من الباعث فلا يمكن اما ان يكون احتمال كون كل واحد من تلك الصور غير العقل مساويا
للاخر او يترجح بعضها فان كان الاول امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه علة
وان كان الثاني فذلك الترجيح يحصل بامر وراء المناسبة لان ذلك مشترك بين الاحتمالات فيكون
العلة هو الراجح دون المرجوح اقول هذا كلام المحصول وفيه ان العلة عنده هو المعرف وتعدد المعرف
في صورة التعدي جائز لانها معرفة او باعثة على اختلاف بينهم فيجاز جمع العلل المنصوصة في محل واحد كقتل
المرتد الزاني فان الارتداد كالزنا مستقل في اقتضاء القتل وجوب وضوء النائم المحدث فان النوم

النوم مستقل في ايجاب الوضوء كالحدث اقول قد مر في كلام المحصول الفصل ان الجامع علة تامة وكلامه هنا
يؤذن بخلافه فان المراد بالباعث العلة التامة قلت الظاهر ان الباعث العلة الناقصة وان حمل على
التامة ففيه ان النوم ليس علة تامة بل معرف على ما صرح المص وغيره وايضا وقت اجتماع النوم والحدث فالعلة التامة
المجموع كعدم الجزئي من الكل فانه اذا اجتمعا وقع بكون العلة الكل واذا تعاقبا يكون العلة الاولى شرط علم
الخامس من البحث الثالث القلب اي من الاحاث الواقعة في الطرق الدالة على كون علية الوصف القلب
وهو ان يعلق على العلة المذكورة في القياس نقيض الحكم المذكور فيه ويرد الى ذلك الاصل بعينه كما اشار اليه
المص بقوله وهو اي القلب تعليق نقيض الحكم المذكور في القياس على تلك العلة المذكورة في القياس مع اتحاد
الاصل وانما اشترط اتحاد الاصل لانه لو رد الحكم الى الاصل آخر كان حكم ذلك الاصل الآخر اما ان
 يكون حاصلا في الاصل الاول او لا يكون فان كان الاول كان رد ما اليه اولى لان المستدل
لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل آخر وان كان الثاني كان اصل القائس
الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم ذلك الحكم وقد ابكره جماعة
لان الحكمين ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلية لامكان تاثيرها في شيئين وان تنافيا امتنع اجتماعهما في الاصل
لانا شرطنا وحدته في المحصول منهم من انكر امكانه لوجهين الاول ان يكون الحكم الذي علقه القالب
على العلة لا بد وان يكون مخالفا للحكم الذي علقه القائس عليها والا لما كان ذلك الا تكريرا في اللفظ ثم ذلك
الحكمان اما ان يمكن اجتماعهما او لا يمكن فان كان الاول لم يقدح ذلك في العلة لانه لا امتناع في ان يكون للعلة
الواحدة حكمان غير متنافيين والثاني مح لانا قد بينا ان الاصل الذي يرد عليه القالب والقائس لا بد وان
يكون واحدا والصورة الواحدة يستحيل ان يحصل فيها حكمان متنافيان الثاني ان العلة المستنبطة لا بد وان
مناسبة للحكم والوصف الواحد يستحيل وان يكون مناسبا للحكمين المتناقضين وجوزه آخرون لامكان تنافيهما فيها
في الفرع دون الاصل فيجوز اجتماعهما في الاصل خلاصته هذا القلب بوجه يستلزم الجواب عن الوجه الاول
وتجويزه ان القالب يجعل الاصل محاله وكذا الوصف الذي جعل علة بحيث لم يلزم تنافيهما في الاصل
لكن تثبت اجتماع المتنافيين في الفرع كما اذا قال القائس ان الاعتكاف يجب فيه الصوم لانه لبث

ملا يكون / ثم اذا — فلا في تجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول القالب فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فاجتمع في الاعتكاف
حكمان المتنافيان من غير ان يحتاج الى الوقوف بعرفة لان الحكم في الوقوف بعرفة على طريق القائس وهو انه
يشترط في كونه قربة الزيادة على مجرد اللبث والقالب قائل به لكن يقول لا يشترط في كون الوقوف مجرده قربة
الصوم كما يعترف به القائس الا ان القائس يقول الزيادة على مجرد اللفظ اللبث في الاعتكاف الصوم
والقالب يقول ان الوقوف بعرفة لبث لا يشترط فيه الصوم كذلك الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه
الصوم وهذا المثال قلب لتصحيح مذهب القالب وقد يكون لابطال مذهب الخصم مثاله ان يقول
القائس بيع غير المرئي عقد معاوضة فيصح مع الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول القالب فلا يثبت
به خيار الرؤية كالنكاح ووجهه ورود ان من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازما
للصحيح عنده فاذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة اقول المنكرون للقلب انما
ينكرون كون الاصل الواحد والعلة الواحدة دليلا على المتناقضين والمجوزون يثبتونه بامور
بامور زائدة فلا منازعة بينهما حقيقة ويجاب عن الوجه الثاني للمنكرين للقلب ان المناسبة قد لا يكون
حقيقية بل اقناعية وبالقلب ينكشف انها ما كانت حقيقية وهو اي القلب في الحقيقة معارضة في الترجيح
العضدي الحق ان القلب باقسامه راجع الى المعارضة لان المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل
والقلب كذلك الا ان انه نوع من المعارضة مخصوص بان الاصل والجامع فيه مشترك بين قياس المستدل
والمعارض وفائدة ذلك انه اولى بالقبول من سائر المعارضات لانه ابعد من الانتقال الذي
كان غصبا للمنصب فانه يهدم دليل المستدل لا دار للتناقض ظاهر فيه ولانه مانع للمستدل من
الترجيح وقال العلامة التفتازاني لان القلب مانع للمستدل من الترجيح انما يتصور على من يشترط
هنا الدليل واحد هذا الكلام واقول يمكن ان يكون الدليل في طرف بعض الدعوى اقوى سيما
اذا جوزنا الزيادة في الحكم كما سيجيء تفصيله وفي المحصول القلب معارضة الا في امرين احدهما
انه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي سائر المعارضات يمكن فيه الزيادة والثاني لا يمكن منع وجود العلة
في الفرع والاصل لان اصله وفرعه هو اصل المعلل وفرعه ويمكن ذلك في سائر المعارضات الا انه لا يمكن فيه

منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصلهما وفرعهما واحد هذا هو ثاني وجهي الفرق المذكورين على ما نقلنا
من المحصول ولم يذكر المص الوجه الاول لانه يخرج عما ذكر في الوجه الثاني واقول دعوى ان القائس لا يجوز له منع وجود
العلة في الاصل والفرع مم لان القياس الذي قاسه القالب في صورة الاعتكاف يمكن فيه منع تحقق العلة بان
يقال لا نم علية لا لتحقق ذاته لكن المستدل القائس منع حكم القالب في الاصل كما في صورة بدل المستدل ان الصوم
شرط في الاعتكاف لانه لبث مخصوص لا يكفي في كونه قربة مجرده كما في وقوف عرفة ويقول القالب لا
يشترط في الاعتكاف الصوم كما في الوقوف بعرفة لانه لبث مخصوص لا يكفي في كونه قربة مجرد كونه
لبثا فيرجع المستدل ويقول لا نم ان الصوم شرط في الوقوف بعرفة اقول ظهر ان المنع الاصل غير
متوجه دائما فان القالب لا يدعي ان الصوم شرط في الوقوف بعرفة فلا يصح المنع المذكور في هذه
 الصورة ويقدح تاثير العلة فيه بالنقض كما اذا قال كونه لبثا مخصوصا لا يكفي في كونه قربة مجرد كونه لبثا
اذا العلة متحققة في الاصل ولا تحقق فيه الصوم ويمكن القدح بعدم التاثير ايضا لكن لم يتعرض للمص لانه
يعلم مقايسة وقلب قلبه بان يعلل المستدل قلب القالب اذا لم يكن قلبه مناقضا للحكم لانه اذا كان مناقضا
يبطل اصل الدعوى التي القائس في صدد اثباتها ان قلت المعارض مع المعارضة غير نافع للمستدل لان
يبقى مخيرا ومقصود المعارض تحيره واذا اتى بدليل يعارض دليل المستدل يحصل للمستدل غرض
آنبط قلت قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس عن القلب كذا في المحصول واقول فيه
بحث لان معارضة القالب يرجع الى النقض الاجمالي فبقي القياس الاول كالثابت منظورا فيه ثم
القالب قد يكون القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي في اشتراط الاعتكاف بالصوم لبث مخصوص
فلا يكون مجرده بدون قربة كالوقوف بعرفة فلا بد من الصوم فيقول القالب المعترض لبث مخصوص فلا
ن يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في الاصل والقلب لا يتنافيان بل يجتمعان
في الاصل ويتنافيان في الفرع اي الاعتكاف فان مقصود من يقول ليس مجرده قربة انه لا بد فيه الصوم
اذ ليس زائد غير الصوم فرجع معنى ولا ليس مجرده قربة انه لا بد في الاعتكاف من الصوم فيحقق فيه
ف الاعتكاف انه يشترط فيه الصوم ولا يشترط فيه الصوم غلبة الاول انه لا بد تحصيل الصوم في الاعتكاف

من يلاحظ او آخر وقد يذكر القالب القلب لابطال مذهب خصم اما صريحا كقول الحنفي في المسح على الراس
ركن من اركان الوضوء فلا يكتفي فيه باقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه وساير الاعضاء في المسح والغسل فيقول
المعترض القالب فلا يتقدر بالربع كساير الاعضاء وغرض القالب انه يكتفي بالاقل ولم يثبته بالقلب
واما ضمنا وهو ان يستدل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم كما في البيع الغائب بيع عقد
معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض وهو البيع كالنكاح فيقول المعترض القالب فلا يثبت فيه خيار الرؤية
كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع كما مر تفصيله اعلم انه لو صح ان العلة تامة يلزم اجتماع النقيضين
اذا استند النقيضان بعلة الاصل تامل البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع
تلخيصه نصب الدليل في غير محل النزاع والقول بالموجب لا يختص بالقياس بل يجري في كل دليل
واقسامه ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملزومه كما قال القايس في القاتل
في المثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبه ما ذكرت من الدليل لكن
عدم المنافاة لا يلزم منه وجوب القصاص واللازم من الدليل عدم منافاته وجوب القصاص والمتقدم و
القصاص الثاني ان يستنتج ابطال ماخذ الخصم اي ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم ومبنى مذهبه وهو غير كونه
ماخذا لمذهبه فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل
اليه من الجراحات القاتلة فيقول الحنفي في المثال المتقدم وهو وسيلة القتل بالمثقل التفاوت في
الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيقول الخصم اقول بموجبه اي
بموجب دليلك ولا يلزم المطلوب وهو وجوب القصاص لان موجب الدليل عدم مانع خاص من وجوب
القصاص فانه لا يلزم من انتفاء مانع واحد انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرايط والمقتضي للقصاص الثالث
ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثل ما ثبت انه قربة فشرطه النية كالصلوة
ويهمل الوضوء قربة اي الوضوء ما ثبت انه قربة فشرطه النية فالوضوء شرطه النية فالمستدل سكت عن
الصغرى فلا يقول الوضوء ما ثبت انه قربة فيرد القول بالموجب فيقول الخصم اقول بموجبه ولا يلزم اي
النية في الوضوء فهذا يرد اذا سكت المستدل عن الصغرى واما اذا كانت الصغرى مذكورة فيتوجه المنع

المثقل

المنع ان لم يكن كذلك لا قولا بالموجب قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع احد المناظرين اذ لو تبين ان المثبت مدعاه
او ملزومه او المبطل ماخذ الخصم او الصغرى فقد انقطع المعترض اذ لم يبق بعده الا تسليم المطلوب والا انقطع المستدل اذ
قد ظهر عدم افضاء دليله الى مطلوبه البحث الخامس الفرق في الشرح العضدي هو ابداء خصوصية في الاصل هو شرط له
وله ان لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الاصل او ابداء خصوصية في الفرع هو مانع وله ان لا يتعرض
لعدمها في الاصل فيكون معارضة في الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الاصل فيكون
الفرق مجموع المعارضتين وقال العلامة التفتازاني لان المستدل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض عين خصوصية
لا توجد في الفرع وهذا ظاهر وانما الخفاء في كون ابداء المانع في الفرع معارضة فيه وتحقيقه ان المانع عن الشيء
في قوة المقتضي لنقيضه فيكون المانع في الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذي اثبته المستدل ويستند نقيضه الى الاصل
لا محالة وهذا معنى المعارضة في الفرع وانما يحتاج الى هذا التكليف محافظة على ما يشير اليه كلام القوم من ان المعارضة
في الفرع تكون بابداء وصف يقتضي نقيض الحكم والا فقد ذكر الآمدي ان المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض حكم
المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم او بفوات شرط الحكم ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعا او
شرطا على نحو طرق اثبات المستدل علية الوصف المعلل به من التاثير او الاستنباط وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق
مجموع المعارضتين اذا تعرض لانتفاء الشرط في الفرع او عدم المانع في الاصل اما الاول فلان ابداء الخصوصية التي هي
الشرط في الاصل معارضة فيه وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه واما الثاني فلان بيان وجود مانع في الفرع معارضة
فيه وبيان انتفائه في الاصل اشعار بان العلة هي ذلك الوصف مع عدم المانع لا الوصف نفسه فهو معارضة
في الاصل حيث ابدى علة لا توجد في الفرع انتهى كلامه واقول مجرد اثبات المانع في الفرع يكفي لتحقق
المعارضة في الفرع الا ترى انه اذا تحقق المانع عن وجود شيء لا يمكن تحقق ذلك الشيء مطلقا فيتحقق نقيضه
لامتناع ارتفاع النقيضين فيثبت نقيض الدعوى والاقتضاء اعم من الاقتضاء العلي فلا يحتاج الى التاويل
ويطابق كلام الآمدي ثم ان المتبادر من كلام الشرح العضدي ان ابداء الخصوصية ليس للقطع بعليتها مستقلة
ولا لكونها جزء علة بل لاحتمال احد الامرين فيه ويكون سند المنع لا معارضة فلا يتم الا بعد البيان
عليتها اما استقلالا او جزء علية قال في الشرح العضدي في موضع آخر في جواب المعارضة في الاصل هو ان يبدي المعترض

المستدل

٢٤٠

منع انه يصلح للعلية مستقلا او غير مستقل بل جزء اما المستقل فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزء علة فهو مع
الاول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل العلم بالاول مثاله ان تعلل حرمة الربوا بالطعم فيعارضه بالقوت او الكيل
اما غير المستقلة فيحتمل ان يكون جزء العلة فينفي استقلال الاول مثاله ان تعلل القصاص في المحدد بكونه قتلا عمدا عدوانا
فيعارضه بكونه بالجارح لانه لما جاز ان يكون العلة الاوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح لم يتعد الى المثقل اقول
المشهور ان المعارضة هو اقامة الدليل على خلاف ما اقام الخصم والفرق ليس الا ابداء الخصوصية لحاق الاصل لكن لا
علية الفرع او في الفرع ليلا يثبت حكم الاصل لانه يحتمل تلك الخصوصية ان يكون علة او جزء علة مع ابطال الاحتمال
القياس الاول بانه لا يثبت علية الاصل او حكم الفرع وبالحقيقة هذا منع ثم ان المعارضة في الفرع انما يتصور اذا
لم يكن العلة بمعنى الكاشف كما هو مذهب الاشاعرة فانه اذا كان كاشفا وتحقق الكاشف تحقق حكم الفرع
لعدم تخلف المدلول عن الدليل تامل وهذا اي الفرق مبني على تقدم تعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه في المنصوصة
دون المستنبطة كما مر لكن لا يصح بناء ذلك عليه اذ لا يلزم تعدد الحكم لجواز ان لا يتحقق الحكم في الفرع المانع والقول بتعدد
الاحكام بتعدد العلل ولهذا لو اسلم المرتد الزاني القاتل زالت اباحة قتل الردة اي اباحة قتله بواسطة الردة دون
الزنا والقصاص بواسطة القتل فانهما باقيان واذا عفى ولي الدم زالت اباحة قتله بواسطة القصاص فبقي القتل بواسطة
الزنا او بالحوالة على السابق بان يقال اجتماع العلل غير متصور والسابق علة في صورة يتوهم الاجتماع او على المشترك بان يقال
القدر المشترك بين الزنا والردة علة لاباحة القتل او ان استقلال كل واحد مشروط بانفراده كما في اعدام الكل فان كل
عدم شرط مستقل في علية عدم الكل بشرط الانفراد واذا اجتمع جميع الاعدام فهو يكون الكل علة ضعيف لان القتل ابطال
الحيوة وهو شيء واحد فلا يتصور تعدد الاحكام في محل واحد وليس ابطال الحيوة واحتين تصحيحين لاباحتين بحل
باحديهما ويحرم بالاخرى كما حسبه من زعم تعدد الاحكام في قتل المرتد الزاني القاتل فانه زعم للقتل حيثيات لكل
حيثية منها اباحة فتحقق الاباحات بعللها وخلاصة الجواب ان القتل امر واحد لا يتصور فيه التعدد نعم كان عند قبل الارث
الاسباب متعددة والمسبب واحد فاذا انتفى بعض الاسباب بقي البعض علة لا انه ذهب بعض افراد الاباحة
وبقي البعض اقول قد تقرر ان عدم المعلول بعدم العلة ويلزم من هذا الكلام ان ينفي العلة ويبقى المعلول كالارث
بلا علم ان كلام المص في الجواب الاول مقتضي لتعدد الحكم بناء على تعدد العلة وتلخيصه ان تعدد العلة في الاصل والفرع

يقتضي حكمين فيهما فالحكم الاول الذي كان القايس بصدد اثباته ح لم يثبت اذ الحكم الثاني انما ثبت بالعلة الثانية يكون
حكما آخر فلا يكون دعوى القايس ما يقابل نقيض دعواه كما هو دعوى الفارق واقول هاهنا كلام لا يظهر الا بعد الوقوف
على اطراف الكلام لا بد ان يعلم ان الفارق مستدل معارض للقايس والمعارضة يحتمل ان يكون باعتبار مخالفة اصل الدعوى
او باعتبار مخالفة مقدمة من مقدمات دليل الدعوى وعلى الاول يكون المقصود اثبات نقيض النتيجة وعلى الثاني يكون المطلوب
اثبات نقيض المقدمة مثلا اذا قال القايس النبيذ حرام لانه كالخمر في الاسكار يقول الفارق النبيذ حلال
لان الاسكار ليس علة للحرمة الا مع الشدة المطربة للخمر او يقول الاسكار علة مطلقا الا ان النبيذ فيه مانع من
حصول الحرمة فيكون النبيذ حلالا فالقايس يقول انما يصح الحكم بحل النبيذ اذا لم يجز تعليل الحرمة بعلتين لانه اذا جاز
يصح ان يقال لا يتم معارضة الفارق لان المعارضة اثبات نقيض دعوى القايس ودعوى القايس كانت حرمة النبيذ
ودعوى الفارق كان حله وهو لا يتم بمجرد ابطال عموم العلة واثبات مانع القبول في الفرع عن الحكم الحاصل بالعلة
الاولى اذ يجوز على تقدير جواز تعدد العلة في الاصل والفرع انما يكون العلة الاولى مخصوصة بالاصل ويكون حرمة
النبيذ لعلة اخرى فلا يلزم من تخصيص العلة بالاصل او يكون عدم السند اثبات المانع في الفرع من قبول حكم علة
الاصل ان يكون النبيذ حلالا وهو ظ فالقايس في هذا المقام مانع لما يدعيه الفارق من استلزام معارضته حل النبيذ
فالفارق يقول في جواب المنع مستدلا بان تعدد العلة يستلزم تعدد الحكم فاذا تعدد علل الحل في قتل الزاني المرتد
القاتل يلزم تعدد الحل فيلزم من عدم تاثير علة معينة لحكم الاصل في حل القتل عدم جواز تاثير علة اخرى في حكم علة
الاصل اذ لكل علة معلول آخر فثبت نقيض دعوى القايس وفيه انه دعوى الفارق اذا كان حل النبيذ لا تحصيل
على تقدير اتمام مقدمات معارضته اثباته انما اثبت الحل الاول والحل الثاني حكم آخر وهو غير كاف في المقصود اذ الحلان
متشاركان في مطلق الحل ونقيض دعوى الحل الحرمة او بالعكس كما قلنا ويجوز ان يكون مراد القايس الحرمة المطلقة والعلل
وان اختلفت لكنها متشاركة في اقتضاء الحل المطلق ويصح الاستدلال بالوصف الخاص على الحل المطلق على تقدير
تسليم ان العلتين لا تقتضيان الا نوعين مختلفين من الحل لانهما اذا اقتضيا نوعين مختلفين اقتضيا القدر المشترك
ايضا ثم ان الفارق يقول في باقي الاجوبة ان تعدد العلل على حكم واحد غير جائز لان العلل المتعددة اذا اجتمعت
على معلول واحد لا يكون العلة الا السابق او القدر المشترك او المركب من العلل وبناء هذا الكلام على العلة

٢٤١

تامه فلا يجوز على تقدير التوارد كونها عللا تامه لان توارد العلل وسنا به هذا الكلام على معلول واحد ممتنع على الاجماع والتعاقب

اقول هذا الكلام صحيح لكن كلام الفارق حيث قال ان علة الاصل متحققة في الفرع غير موثره لمانع في الفرع ينافي ذلك فان العلة التامة لا يمنعها شيء فان رفع المانع ماخوذ فيه ويمكن ان يناقش بان الحكم الواحد كالحل المطلق اذا جوز تعليل نوعيه بعلتين يكون العلتان

[على الحكم المطلق فيلزم توارد العلتين على حكم]

واردتين على الحل المطلق فيلزم توارد العلتين على حكم واحد والحق انه لا يجوز تعدد العلتين على معلول شخصي واما الاحكام الكليه كالاباحه فيتوارد عليه باعتبار افراده العلل وكذا الحال في الحل والحرمه ونظائرهما وح ينحل كثير من الاشكالات

المتوجهة على المقام والباقي منقح بفرض الاقتران هذا ايان لضعف قول من قال ان في صورة الاجتماع السابق

وملخص الجواب ان السبق خلاف الفرض فان كلا من العلل المجتمعة في محل دفعة والمشترك ايضا اي القدر المشترك لا يمكن

ان يكون علة في صورة الاجتماع لان كل واحد من علة تامه بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال له فجعل كل واحد علة ينافي

جعل القدر المشترك علة ولا فرض للسابق اقول قد مر الاختلاف في العلة فلا يتصور دعوى الاجماع الا ان يراد

اتفاق بعضهم والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة مطلقا من غير شرط انفراد كل واحد اقول فيه ان العلية بالاستقلال

ليس بالاجماع فلابد من صرف الكلام عن ظ والعجب انه قياسي حيث اورد عليه توارد العلل اجاب بان العلل موقتات

وهنا يدعي الاجماع بانها علل تامه اعلم ان الفرق معارضه من غير اشتراط ان يكون قياسا بخلاف القلب فانه معارضه

القياس بالقياس وايضا الفرق يحتمل ان يكون معارضه مع مقدمه من مقدمات الضمنيه والصريحه وح لا يكون لعدم جواز التعليل

الحكم بعلتين مدخل في المعارضه او المعارضه مع المقدمه يكون هاهنا هذه العله ليست علة لكذا اقام الدليل على خلاف

ما اقام الخصم على علية الوصف وكذا المعارضه في دعوى عدم تاثير العله في الفرع فان الفارق يثبت عدم التاثير وحاصله

ابطال دعوى استلزام القياس فالمعارضه مع مقدمه ضمنيه وهو قول المستدل الدليل مستلزم للمطلوب في الشرح العضدي للمانعين

تعدد العلل حجج قالوا اولا لو جاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحد منها مستقلا بالوضع غير مستقل لان المعنى

استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا ثبت لا بها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد في محل واحد زمان واحد

بان يلمس ويمس معا فيلزم التناقض اذ ثبت الحكم بواحد دون الآخر فثبت بها وثبت لا بها الجواب لا نسلم لزوم

الامرين فان معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم بها في الواقع بل انها اذا وجدت منفرده ثبت الحكم بها وذلك

لا ينافي ثبوت الحكم لا بها اذا لم يوجد بها او بغيرها اذا وجدت غير منفرده وبذلك يندفع لزوم عدم استقلالها

استقلالها وهو ظ وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال

عند الانفراد وثبوت الاستقلال حال الانفراد امر ثابت وعند الاجتماع تسميه بالاستقلال مجاز اقول

هذا الكلام ينافي الاجماع الذي ادعاه المص فانه لو اريد بالعله المستقله المعنى المجازي توجه كلام المعترض ولم

يندفع به وان اريد الحقيقي فهذا ينافيه وايضا قد قلنا ان التوارد على الكلي لا ينافي ان يكون مستقلا فالقدح

حدة من مفهوم ولا يحتاج الى الحمل على الاستقلال مجازا الفصل الرابع في شرايط اركان القياس قد تقدم

من الاركان والمراد بالاصل والفرع على الطريقة المستمرة وفيه مباحث الاول يشترط في الاصل ثبوت حكم

لان القياس انما يتحقق بتشبيه الفرع بالاصل في الحكم فلابد اولا من تحقق الحكم في الاصل لان تشبيه الفرع به اي

بالاصل في ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه اي فرع ثبوت الحكم في الاصل عبارة المص هنا ينبي ان التشبيه

متحقق في القياس فتامل وان يكون حكمه شرعيا اي حكم الاصل لابد وان يكون شرعيا لان المبحث في

القياس الذي يكون نتيجه حكما في القياس الذي نتيجه شرعيه ويكون الحكم في الاصل عقليا لجواز استناد حكم

الاصل الى العقل واستناد العليه ووجود العله في الفرع الى السمع واذا استند واحد من تلك الامور

يكون النتيجه سمعيه كما اشار المص بقوله فيكون سمعيا وهذا رد لمن قال ان الاصل يلزم ان يكون حكما شرعيا

في الشرح العضدي انه لا يمكن القياس في غير الحكم الشرعي ولا يجوز ان حكم الاصل حكما عقليا ولا حسيا لان المط

اثبات حكم شرعي بطل واه في علته وذلك لا يتصور الا بان يكون حكم الاصل شرعيا في المحصول من اضعف

لان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوت الحكم في الاصل وعلى كون ذلك الحكم معللا بالوصف الفلاني وعلى حصول ذلك

في الفرع فبتقدير ان الموقف الاولى عقليه يمكن ان يكون الموقف الباقيتان سمعيتين وح لا يمكن معرفة حكم الفرع

الا بمقدمات سمعيه والمبني على السمعي سمعي فيكون ثبوت الحكم في الفرع سمعيا اقول اراد بالحكم من قال انه لابد

من الحكم الشرعي القضيه السمعيه فلو وقع البحث في الاحكام الخ تم كلام ابن الحاجب وشرحه وان فرض ان المراد بالحكم

القضيه السمعيه يكون كلام المص كالمحصول صحيحا الا انه توجه على المص والمحصول ان الاباحه حكم شرعي وعقلي لان المختصر جعل

النزاع في الاباحه لفظيا في كونه عقليا وشرعيا في بحث القياس في الاباحه بمجرد العقل من غير استناد

[السمع]

وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن الجامع معتبرا فانه لا فرق بين ان لا يكون حكم الاصل اصلا او يكون فيثبت

٢٤٢

لكن يكون جعل القياس منسوخا اقول العله اذا فرضت تامه لا يحتمل النسخ اصلا وان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس

لان العله ان اتحدت في الاصل والفرع فالمتوسط عبث لا يحتاج اليه والا اي ان لم تتحد العله لزم التعليل

بالمتنافيين بالنسبه الى الاصل البعيد المتنازع في المحصول يلزم ان لا يكون طريق ثبوت الحكم في الاصل هو القياس

لان العله بها يلحق الاصل القريب بالاصل البعيد اما ان تكون هي التي يلحق الفرع بالاصل القريب او غيرها

[ذكر هاهنا]

فان كان الاول امكن رد الفرع الى الاصل البعيد فيصير ذكر الاصل القريب لغوا وان كان الثاني لزم تعليل حكم

الاصل القريب بعلتين وهو ح اما اولا فلانا بينا ان تعليل الحكم بعلتين مستقلتين ح واما ثانيا فلانه لا يمكنا

اثبات الحكم في الاصل القريب الا بان نتوصل عليه بالعله الموجوده في الاصل البعيد ومتى توصلنا الى ثبوته بتلك العله

امتنع تعليله بالعله الموجوده في الفرع لان تلك العله انما عرف بعد ان عرف تعليل الحكم بعلة اخرى ومتى عرف ذلك

كان العلة الثانيه عديمة الاثر فيكون التعليل بها ممتنعا اقول يجوز ان يكون الاصل معلوما بالقياس ويجعل اصلا

لمناسبه بينه وبين الفرع الثاني والعله يكون هي الاولى ولا يلزم كون المتوسط عبثا مثل قياس البطيخ على البر من

حيث انهما يزرعان ثم قياس التفاح على البطيخ ولا شك ان قياسه عليه اقرب من قياسه على البر فلا يكون المتوسط

عبثا ولو سلم ان المتوسط عبث لا يلزم عدم صحة القياس غايته الاشتمال على مقدمه غير ضاره في المط ولا نافعه

وذا لا ينافي الاستدلال نعم الترك لائق بوجه اخر فلا يناسب عده من الاشتراط على ان تعدد العلل المستقله قد مر

جوازه وان لا يكون دليل الاصل متناولا للفرع والا لزم الترجيح من غير مرجح في جعل احدهما اصلا والاخر فرعا

وان يظهر تعليل حكم الاصل بالجامع اما عندنا فبالنص لانا نقول بغير المنصوصه واما عند القائلين اي القائلين بالقياس

مطلقا فيراي بالنص او الاستنباط اي بالعله المستنبطه لان رد الفرع اليه اي الى الاصل انما يصح بذلك اي بظهور

تعليل حكم الاصل بالجامع المعتبر وان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع بحسب الزمان كالتيمم المتاخر عن الوضوء

فانه شرع بعد الهجرة في المحصول قالوا يجب ان يكون حكم الاصل متاخرا عن حكم الفرع كما اذا اريد قياس الوضوء على

التيمم في وجوب النيه لان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة والحق انه ان لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس

لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل لزم ان يكون الحكم حاصلا من غير دليل وهو تكليف بالا يطاق او ما

كان حاصلا البته فيكون ذلك كالنسخ واما ان وجد قبل ذلك دليل اخر سوى القياس جاز لان ذلك الحكم جاز ان يكون ثابتا

ترادف الادلة على مدلول واحد غير ح اقول لو سلم يلزم ان لا يصح قياس من تقدم على الهجرة واما قياس من كان بعد الهجرة

فلم لا يجوز لا به لنفيه من دليل وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وحده وتقدير الركعات والحدود

والكفارات وكاليمين في القسامه وضرب الديه على العاقله في شرح العضدي شرط القياس هو وشرط علة الحكم في

غير محلها فاعلم اشتغاله وذلك فقيل انه معدول به عن سنن القياس اي طريقه والباء للتعديه اي جعل عادلا او مجاوزا

عنه فلم يبق على منهاج القياس فلا يقاس عليه فمنه ما لا يعقل معناه وينقسم الى قسمين قسم لم يخرج عن قاعدة مقررة كشهادة

خزيمة قال عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا يثبت ذلك الحكم بغيره وان كان اعلا منه في الفضل والمناقب لان ذلك

من التدين والصدق فانه علم ضرورة ان القاعده مقرره لم يخرج منها الا هذا الفرد كالمستثنى منها وثبت حكم

خلافه في غير ما عداه شرعا مقطوع به وقسم لم يخرج عن قاعده كاعداد الركعات ومقادير الحدود وخصوصه

ساير الكفارات ومنه ما لا نظير له وهو ايضا قسمان قسم له نظير كرخص السفر فان علته السفر وهو مع مناسب

للرخصه لما فيه من المشقه لكن هذا الوصف لم يوجد في محل اخر وقسم اخر ليس له معنى ظاهر كالقسامه وهي

تحلف من على التعلق خمسين قسما ومنها التغليظ في حق الدماء والاثم ينعقد للاعداء والتعلق بغير متعدد الايمان

ولا للاشرار الذين لا يزعهم وازع التقوى الحلف عليه حلفة واحدة فروعي فيه مصلحتان ولا نظير له واقول الحقيقه

في الصوره المذكوره لم يتحقق العله التي هي احد اركان القياس ولا معنى لجعله من شرايط الاصل ولو عد كان عده

في شرايط العله اولى وان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يتفق الخصمان خاصه على حكم الاصل فان اختلفا

في العله فهو مركب الاصل وان اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف كما في المقتول عبدا فلا

يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل غير متفق عليه باعتبار العله وانما اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة فالحنفي

يقول العله في منع قصاص المكاتب جهالة المستحق من السيد او الوارث لاحتمال ان يبقى عبدا لعجزه عن اداء

النجوم فيستحقه السيد وان يصير حرا باداء النجوم فيستحقه الورثة لا العبوديه فان سلمت العله بطل الحاق العبد

بالمكاتب في عدم وجوب القصاص لان المستحق معلوم الآن وان ابطلت العله التي هي الجهالة منعت الحكم عدم

وجوب القصاص على القاتل في الاصل الذي هو المكاتب لانه اي الحكم انما يثبت بناء على هذه العله التي

هي الجهالة فلا ينفك عن عدم العله او منع الحكم في الاصل اي الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن عدم العلة في الفرع

٢٤٣

كما لو كانت هي الجهالة او في الحكم في الاصل كما لو كانت العلة كونه عبدا او على التقديرين فلا يتم القياس هذا مثال
مركب الاصل واما مركب الوصف فمثاله اذا قال الشافعي مستدلا على ان تعليق الطلاق بالتزويج لا يصح واليه
اشار المصنف بقوله كما يقول ان تزوجت هندا فهي طالق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق
فيقول الحنفي يمنع وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان صح هذا المنع تعين ان لا يكون الحكم في الاصل معللا بالتعليق بل بالتنجيز
واذا تعين هذا بطل الالحاق اي الحاق الصورة المذكورة بالاصل لعدم وجود العلة التي هي التنجيز والا اي وان لم يصح المنع
المذكور صح الالحاق ومنعت الحكم في الاصل وقلت انه صحيح كما في الفرع فلا يتم القياس على التقديرين لانه لا ينفك عن منع
الحكم في الاصل او منع وجود العلة في الاصل في الشرح العضدي من شروط حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس
مركب وهو ان يستغني عن اثبات حكم الاصل بالدليل لموافقة الخصم له فيه ثم ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه
معللا بعلة المستدل وذلك اما بمنعه لعليتها او لوجودها فيه والاول يسمى مركب الاصل والثاني مركب الوصف
ثم ان الاول اي المتفق فيه على الحكم وهو الاصل باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الاصل
والثاني اي المتفق فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي به مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه بادنى مناسبة
اقول ان ابن الحاجب في مختصره جعل ما جعله المص شرطا للاصل شرطا لحكم الاصل وهو الاوفق البحث الثاني
في شرائط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد المساواة فيه اما في عينها كالشدة
في الخمر او في جنسها كالجناية في قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل اما العين فكما قيس النبيذ
على الخمر الجامع الشدة المطربة وهي بعينها موجودة في النبيذ واما الجنس فكما قيس الاطراف على القتل
الجامع الجناية المشتركة بينهما فان جنس الجناية وهو جنس لاتلاف النفس والاطراف الذي يقصد الاتحاد
فيه فيكفي لتحقق ذلك ولا يجب ان يكون الجناية في القتل بعينه هو الجناية في الاطراف ومساويا له في الحقيقة وذلك لان
المقصود تعدية حكم الاصل الى الفرع للاشتراك في العلة واحد الامرين تحققه واما اذا لم يكن علة الاصل في الفرع
لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك اقول جعل هذا الشرط من شروط العلة انسب وان يكون حكم الفرع مساويا
لحكم الاصل فيما يقصد المساواة اما في عينه اي عين الحكم كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد
او في جنسه كالقصاص في النفس في القتل بالمثقل عليه في القتل بالمحدد والحكم في الفرع هو الحكم في الاصل بعينه وهو

وهو القتل او في جنسه كاثبات ولاية النكاح للاخ من الابوين كما في قياسا على الاب مثلا على اثبات
ولاية المال والمشترك هو جنس الولاية واما اذا اختلف الحكم في الاصل بعينه وهو القتل او في جنسه كاثبات
ولاية النكاح للاخ من الابوين كما في قياسا على الاب مثلا على اثبات ولاية المال والمشترك هو جنس الولاية
واما اذا اختلف الحكم لم يصح مثاله قال الشافعي يوجب الظهار الحرمة في حق الذمي كالمسلم قالت الحنفية الحرمة في
المسلم متناهية بالكفارة والحرمة في الذمي مؤبدة لانه ليس من اهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما وان لا يكون منصوصا
عليه لا اثباتا ولا نفيا والا ضاع القياس والا لم يتحقق القياس اقول يجوز ان لا يعلم القايس النص ويثبت
الحكم بالقياس ويعمل بالفرع وقال العلامة التفتازاني قد يمنع ذلك بان تعاضد الادلة فائدة في ان النص الدال
عليه ربما يكون مختلفا فيه كالعام المخصوص البحث الثالث في شرائط العلة يشترط ان يكون بمعنى الباعث
بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تكميل مصلحة او تحصيلها او دفع مفسدة وتقليلها لا الامارة
مجردة لانها لو كانت مجرد امارة لم يكن لها فائدة الا تعريف الحكم وانما يعرف بها الحكم اذا لم يكن
منصوصة او مجمعا عليها والا عرف الحكم ايضا بالنص او بالاجماع لا بها فان قولهم الاسكار في الخمر معللا بالاسكار
تصريح بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة بل ان يعرف بها وهي مستنبطة فيلزم الدور لان المستنبطة لا يعرف
الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها يلزم الدور اقول فيه بحث يعلم فيما مضى ولا يجب العلم بهذا عندنا
لان العلة ثبت بالنص فلا يحتاج الى ان يعلم به الحكم الباعثة اقول المص صرح بان العلة لا بد وان يكون
مصلحيا لكن العلم بكونها باعثة غير لازم فلا تنازع بالقولين وان يكون وصفا ظاهرا لحكمة ولا يجوز ان يكون
حكمة مجردة لخفائها وعدم ضبطها وقد يتفصيل ذلك اقول ينافي ظ ذلك يابى عن كون العلة محل الحكم اذ لا يكون
وصفا والجواب عنه يظهر بالتامل وان لا يكون عدمية في الحكم الثبوتي لا يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالوصف العدمي
كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالاسراف
واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والاكثر على جوازه في الشرح العضدي والمختار منعه
لنا انه ان لم يصح احد تقول العلة كذا او عدم كذا مع كثرة السبر والتقسيم ولو كان صالحا لسمع ولو قليلا وقد اتفق مع فانه
لا فرق بين ان ياتي علة الاجبار عدم الاصابة او البكارة وعلة تصرف الولي في مال المولى عليه الجنون او عدم العقل و

٢٤٤

والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية واقع وعدمه بالعبارات العدمية مجرد دعوى وقد استدل بان العلية
وجودية فلا تصف بها العدم بيان انها وجودية ان نقيضها وهو الاعلية عدم لصدقه على المعدوم فهي
وجود والاعدام النقيضان واجيب بان ما ذكرتموه من الدلالة على ان العلية صفة ثبوتية معارض بدليل
وهو انها لو كانت ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة وكانت مفتقرة لا محالة الى الذات فكانت ممكنة مفتقرة
الى العلة وكانت علية العلة لتلك العلة زائدة عليها ولزم التسلسل واقول لا شك ان العلية امر ثبوتي بمعنى ان السلب
ليس جزء من معناها وذلك مما لا ريب فيه والتسلسل اللازم واقع ولو كان عدميا ولا محذور فيه لانه في
الامور الاعتبارية ثم اورد ان هذا الدليل لو صح يبطل كون العدم علة للعدم مع انه جاز اتفاقا والوجود
علة للعدم ايضا اذ المعلولية امر ثبوتي تقتضي وجود المعلول كما لا يخفى وهذا اي اشتراط عدم كونها عدمية في ام
وجوديا عندنا غير واجب لان المدار على النص فلا يلزم ذلك لجواز ان يقع النص بعليته امر عدمي اقول
فيه بحث فان الكلام في ان العدم يجوز ان يقتضي الامر الوجودي ام لا هذا لا يتفرع على ما هو الحق ان
الامكان امر عدمي يقتضي الحاجة الى العلة وهو امر ثبوتي والاقرب جواز التعليل بمحل الحكم في الاصل في المجهول
اختلفوا في جواز التعليل بمحل الحكم والحق ان العلة اما ان يكون قاصرة او متعدية فان كان الاول يصح
التعليل بمحل الحكم سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة لانه لا استبعاد في ان يقول الشرع حرمت الربا
في البر لكونه برا ليعرف كون البر مناسبا لحرمة الربا واما ان كانت العلة متعدية لم يصح ان يكون محل
الحكم علة للحكم لان العلة المتعدية هي التي توجد في مورد النص بخصوصية مورد النص يستحيل حصولها في غيره
لان الشيء يستحيل ان يكون نفس غيره اقول لو كان علة الحكم نفس الماهية يلزم ان يكون ازليا على كون
العلة تامة كما ذهب اليه المص لانه كلامنا في علة القياس ولا يجوز ان يكون نفس الماهية والا يلزم تعليل الحكم في
الفرع بماهية الاصل وهو غير جائز لانا نقول الكلام في جواز علية المحل ليبتني عليه اشتراط عدم كون محل الحكم
علة كما يظهر احتج المانعون بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي مفقودة
في صورة العلة القاصرة سواء كان محلا او لا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة المستنبطة
يستفاد من حكم الاصل متفرعة عنه فلا يكون مفيدة له والا دار ولا في الفرع لاستحالة تحققها فيه لانها

لانها فرضت قاصرة والفائدة الاطلاع على الحكمة هذا جواب عن احتجاج المانعين وفيه انه بيان
الحكمة في المقام غير مناسب لان الكلام فيما يناسب المسائل الاصولية والحكم والمصالح وان كان ادعى
لانقياد النفوس اليه بخلاف التعبد الصرف لكن لا مناسبة لها هاهنا تامل فيه ومنع القياس هذه فائدة مناسبة للمقام
فان الاعلام بان القياس غير متحقق في صورة يكون العلة محل الحكم فيما فرض اصلا ام مهم فلا يشترط تعديه العلة
عموما لان المحل لا يمكن تعديته كما اشرنا ويجب ان لا يتاخر عن حكم الاصل من شرايط علة حكم الاصل ان لا يكون
ثبوتها متاخرا عن ثبوت حكم الاصل كما لو قيل فيما اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه
فيمنع كون عرق الكلب نجسا فيحق لانه مستقذر فان استقذاره انما يحصل بعد الحكم بنجاسته لنا لو تاخرت العلة
بمعنى الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث وانه في الظهر الا ان لا يعني بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير
المبحوث كذا في الشرح العضدي اقول العلة الغائية متاخر عن الحكم بحسب التحقق الخارجي فلا بد ان يراد عدم التاخر
بحسب العلم وفيه انه يظهر انه يحتمل المراد عدم التاخر بحسب العلم كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي عرض
له الجنون بالجنون فان جنس الولاية للاب متقدم على الجنون فان الاب ولي الصغير قبل الجنون فتعليل الولاية بالجنون
المتاخر غير صحيح وان لا يرجع على الاصل بالابطال من شروط علة حكم الاصل ان لا يلزم من ربط الحكم المعلل بها
فان كل علة استنبطت عن حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لان الحكم اصل مثاله قوله صلى الله عليه وآله لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء من حكمه ومن ذلك في التعليل من الطعام وعلل الحنفية بالكيل فخرج التعليل الذي
لا يكال فقد ابطل حكمه فلا يصح القياس ومن شروط علة حكم الاصل ان لا يخالف نصا جليا او اجماعا قاطعا
كما في الملك لا يعتق لسهولته على من سهل عليه ذلك في الكفارة بل يصوم ويجوز ان يكون علة حكم الاصل حكما شرعيا
كالنجاسة في بطلان البيع يجوز تعليل الحكم الشرعي اما بمعنى الامارة المجردة فظ واما بمعنى الباعث فقيل يجوز للدوران
وسيعلم انه يفيد ظن العلية وقيل لا يجوز لانه ان تقدم العلة يلزم النقض وان تاخر يلزم المحال وان تقارن فلا اولوية
لاحدهما فيلزم التحكم اقول هذا الدليل لو صح يلزم ان لا يكون العلة علة اصلا الا ان يحل الترجيح من غير مرجح انما يلزم
اذا كانا شرعيين بخلاف ان يكون احدهما شرعيا والاخر غير شرعي وفيه انه يجوز اجماعا ان يكون العلية
والحكم شرعيين وبهذا الدليل يبطل ايضا لا شبهة ان بعض الاحكام الشرعية يكون اولى بالعلية ولا يلزم التحكم

٢٤٥

ويجوز ان يكون الجامع مركبا من العقلي والشرعي كالقتل العمد العدوان فان العمدية عقلية والعدوانية شرعية
اختلفوا في العلة هل يجوز ان يكون متعددة ذات اجزاء او يكون واحدة شرط قوم ان يكون ذات وصف واحد
كالاسكار في الخمر والمختار جواز التعدد كالقتل العمد العدوان في القصاص والفعل كما يجوز فيه علة الواحد يجوز
علية المركب بلا فرق قال المنكر لعلية المركب لو صح تركب العلة كانت العلة صفة زايدة والـلازم باطل اما الملازمة
فلانا نعقل المجموع ونجهل عن كونه علة للذهول والحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واما انتفاء اللازم فلان
العلية ان قامت بكل جزء فكل جزء علة والمفروض انه ليس كذلك ان قيل بل تقوم بالجميع من حيث هو جميع
قلنا ان لم يكن لجزء وحده فقط وان كانت فالكلام فيها وفيه الجواب انه منقوض بالعلة التامة
المركبة من الشرط والفاعل والمادة والصورة وكذلك الخبر والكلام صادق على القضية مع تعدد الاجزاء
اجاب المصنف بالحل بقوله والعلية امر اعتباري يكفي في عروضها جهة اعتباره فلا يلزم من زيادتها التسلسل
والتسلسل انما ابطله المتكلم في سلسلة ضبطها الوجود والحكم في السلسلة الموجودة المترتبة المجتمعة على قول جمهورهم وقد
يجعل كلام المصنف هنا اجوابا عن سؤال المحصول حيث قال ان كون الشي علة لغيره صفة لذلك الشي لسواء حصلت
له تلك الصفة لذاته او لجعل الجاعل فاذا كان الموصوف بالعلية اجزاء مركبة فاما ان تحصل تلك الصفة بتمامها
لكل واحد من تلك الاجزاء وهو محال لان قيام الصفة الواحدة باموره كثيره واليضا يلزم ان يكون كل واحد من الاجزاء
علة تامة واما ان تحصل العلية في كل جزء جزء من العلة جزءا من العلية وهو ايضا محال لانه يلزم انقسام العلية الى
النصف والثلث والربع وهو ايضا باطل واجاب بعض بان العلية ليست صفة ثبوتية والا يلزم التسلسل واذا لم
يكن صفة ثبوتية امتنع القول بانها تحل في كل جزء بتمامها او تنقسم بانقسام المحل وانت تعلم ان الدليل المذكور
منقوض بالمعلولية فانها عارضة البتة للمركب الذي هو الفرع ويجوز ان يكون العلة اضافية لانا جوزنا العدمية
فبالاولى ان يجوز الاضافية لان الاضافة اقرب الى الوجود في المحصول للمانعين من التعليل بالعدم ان يمنعوا
من التعليل بالاوصاف الاضافية محتجين بانها عدم والعدم لا يكون علة وانما قلنا انها عدم لان المسمى بالاضافة
لو كان وجوديا يلزم التسلسل بالاضافات كما مر فمنكري عدمها فلا يجوز التعليل به والمصنف لما جوز التعليل بالعدمي
جوز ذلك ايضا وانت تعلم ان هذا الدليل انما يدل على ان الاضافات ليست امورا موجودة لا انها ليست بموجودة

بوجود يمتنع اليوس السلب جزءا منه فهو بعينه كما هو مقتضى المقام البحث الرابع في شرايط الحكم شرط فيه ان يكون شرعيا
عند جماعة وذهب جماعة الى ان الحكم الاصح لا يشترط ان يكون شرعيا فلو كان حسيا او عقليا لم يجز واكثر جوزه
في الاحكام العقلية وفي المحصول اتفق اكثر المتكلمين على التمسك بالقياس في العقليات ومنه يسمونه الحاق الغايب
بالشاهد قالوا ولا بد من جامع عقلا والجامع اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجامع بالعلة فكقول اصحابنا اذا
كان العالمية في الشاهد معللة بالعلم ففي الغايب كذلك واما الجامع بالحد كقولهم حد العالم في الشاهد من له العلم ففي الغايب ب
كذلك واما الجمع بالشرط فكقولنا العلم مشروط بالحيوة شاهدا فكذلك غايبا واما الجامع بالدليل فكقولنا الاحكام
والاتقان يدل على العلم في الشاهد فكذا في الغايب واعلم انه لما كان الجامع الذي هو العلة اقوى من الكل
وجب علينا ان نتكلم فيه فنقول اعتماد القياس على مقدمتين احدهما ان الحكم ثابت في الاصل لعلة كذا وثانيهما
ان تلك العلة ثابتة بتمامها في الصورة الاخرى فهاتان المقدمتان ان حصل العلم بهما حصل العلم بثبوت الحكم في
الفرع وان حصل الظن بهما حصل ظن ثبوت الحكم في الفرع وانما قلنا انه يلزم من حصول العلم بهاتين المقدمتين حصول
العلم بالنتيجة وذلك لانه اذا ثبت ان ذلك المعنى مؤثر في ذلك الحكم ثم ثبت ذلك المعنى في صورة اخرى فنقول كون
ذلك المعنى مؤثرا في ذلك الحكم في تلك الصورة اما ان يعتبر في تلك المؤثرية كونه حاصلا في تلك الصورة او كونه غير حاصل
في تلك الصورة واما ان يعتبر فيها ذلك فان كان الاول لم يكن ذلك المعنى تمام العلة لان مرادنا من تمام العلة
كل ما لا بد منه في المؤثرية فاذا كان لا بد من قيد كون المعنى هناك اثر كونه ليس كونه هناك فذلك المعنى ليس وحده
تمام العلة بالتفصيل الذي ذكرناه وان كان الثاني فتمام المؤثر حصل في الاصل مستلزما للحكم وفي الفرع غير مستلزم
مع انه لم يختلف حاله في الصورتين لا بسبب زوال شي ولا بانضمام شي اليه فيلزم ترجيح احد طرفي الممكن المتساوي
على الاخر من غير مرجح وهو محال فثبت البرهان الباهر انه لا يلزم من العلم بتينك المقدمتين حصول العلم بثبوت
الحكم في الفرع واذا ثبت هذا ظهر ان يتعذر حصول هاتين المقدمتين في العقليات كان القياس حجة فان قلت
حاصل الكلام فيما ذكرته الاستدلال بحصول العلة على حصول المعلول وليس هو بقياس قلت هذا هو القياس فاذا ابيا
الحكم حاصلا في صورة معينة ثم قامت الدلالة على ان المؤثر في ذلك الحكم هو الوصف الفلاني ثم قامت الدلالة
على ان المؤثر في ذلك الحكم هو الوصف الفلاني ثم قامت الدلالة على ان الوصف حاصل في الصورة الثانية ثم يحصل اليقين

بهاتين المقدمتين او صعب وذلك لانا وان بينا ان الحاصل في الفرع مثل الحاصل في الاصل فالمثلان لا بد
وان يتغايرا بالتعين والهوية فلعل ذلك التعين في احد الطرفين جزء العلة او شرط وفي الجانب الاخر مانع و
مع هذا الاحتمال لا يحصل القطع اقول انما نقلنا هذا الكلام ليظهر ما قلنا ان القياس او لا يحصل العلم باشتراك
العلة ثم ترتب القياس وح يتوجه ما اوردنا ان الشكل الاول ينتج بلا شك اختلاف كلام والحق خلافه اي
لا يجوز اعتبار القياس في العقليات لان المقصود فيها اليقين والقياس لو افاد انما يفيد الظن كما اشار المصنف
بقوله لانه يفيد الظن لو كان حجة اقول المصنف جعل قوله تم لا نقل لها افسد لا يتنبه لها خير القياس ولا يريب انه
يفيد اليقين الا ان حق الكلام في ان القياس في العقليات انما يفيد الظن وهو غير مقصود فيها واقول لا ريب
ان القياس متحقق في غير الشرعيات بالعقليات فلا ريب في تحقق القياس فيها وان اريد بالعقليات القطعيات
فتحقق فيها اذا تحقق العلم باليقين كما الا انه يتحقق الشكل الاول كما مر ولا يحتاج الى القياس وهل يثبت القياس
في اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية وجوزه ابن شريح قال ابن جني هو مذهب اكثر الادباء كابي علي و
المازني فان الخمر قبل حصول الشدة لا تسمى خمرا ومع حصولها يسمى به ومع حصول الشدة يسمى خمرا فيغلب
على الظن بان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ فهنا قياسان الاول ان الاطلاق اسم الخمر يدور مع
الشدة وجودا وعدما فيكون تسمية الخمر خمرا للشدة المذكورة الثاني ان الشدة موجودة في النبيذ فيكون خمرا ن
فيكون حراما كالخمر في المحصول فان قيل الدوران انما يفيد ظن العلية فيما يحتمل العلية وههنا لم يوجد الاحتمال لانه
ليس بين شي من الالفاظ وشي من المعاني مناسبة اصلا فاستحال ان يكون شي من المعاني باعثا للواضع على
تسميته بذلك الاسم واذا لم يوجد احتمال العلية ههنا لم يكن الدوران ههنا مفيدا ظن العلية
سلمنا انه حصل ظن العلية ولكن انما يلزم من حصول العلية حصول ذلك الحكم اذا ثبت ان تلك العلة صارت
علة لان الشرع جعلها علة الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وله عبد اخر اسود لم يعتق عليه
لانه لم يجعله الشارع علة لا يكون علة ولو جعله الانسان علة كالسواد في اعتاق غانم فكذا
لا يلزم من كون الشدة علة لذلك الاسم حصول ذلك الاسم اينما حصلت الشدة الا اذا عرفنا ان واضع
الاسم هو الله تعالى وقلنا في الجواب عن الاول انه لا يمكن جعل المعنى علة للاسم اذا فسرنا العلة بالداعي

بالداعي اما اذا فسرناها بالمعرف فلا يمتنع كما ان الله تعالى جعل الدلوك علة لوجوب الصلوة لا بمعنى كون الدلوك مؤثرا
او داعيا بل بمعنى المعرف فكذا ههنا اقول دعوى ان بين الالفاظ والمعاني المناسبة طبيعية لبعض علماء الكلام كما مر والجواب
الحكم عن الثاني انا بينا ان اللغات توقيفية هذا ما تعلق بالوجه الاول من الوجوه التي استدل بها ابو علي وجماعة قالوا انا قايسين
في اللغات ويتوجه ان المصنف قايل ان العلة يشترط ان يكون بمعنى الباعث فيمتنع استعمالها على حكمة منصوصة
الوجه في المحصول وهو الذي اعتمد عليه المازني وابو علي الفارسي انه لا خلاف بين اهل اللغة ان كل فاعل مرفوع
وكل مفعول منصوب كذا القول في جميع وجوه الاعراب وان كان من المعلوم انهم ما نطقوا بذلك
الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض افراد الفاعل به واستمروا في ذلك علم انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول
لكونه مفعولا فان قلت كيف يصح ذلك وقد ترى ان بعض المفعول غير منصوب وكذا الفاعل قد لا يرفع لعارض
قلت تخلف الحكم عن العلة لعارض لا يقدح في العلية الوجه الثالث عن الوجوه المذكورة ان اهل اللغة اجمعوا
ان مفعول ما لم يسم فاعله انما ارتفع لكونه شبيها بالفاعل في اسناد الفعل اليه ولم يزل فرق من النحاة كالكوفيين
والبصريين يعللون في الاحكام الاعرابية لان هذا شبيه ذلك فكذا فوجب ان شبه في الاعراب واجماع اهل
اللغة في المباحث اللغوية حجة والمصنف اشار الى الوجهين المذكورين بقوله ولان كل فاعل مرفوع وكذا
غيره من انواع احكام الاعراب الاثم انما ثبت قياسا اقول اهل العربية بعد وقوع الاعراب وعلمهم بالاستقراء
ذكروا المناسبات ولم يثبتوا احكاما بالقياس فلا يتصور القياس فيها وهو ظاهر والحجة المخالف ان اهل
اللغة لو نصوا عليه او صرحوا بانه لا بد من القياس لم يجز ولا يعتبر قولهم ولا تصريحهم فكيف يعتبر واما لم يصرحوا
كما لا يجوز القياس لو قال احد اعتق غانما لسواده ثم تقول قيسوا عليه لا يعتبر ما لم يسمع من الشارع
نص يعتق باقي عبيده السود ولان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم
والمسمى اقول هذا لو تم انما يصح في عدم القياس بين الاسم والمسمى اما في احكام الاعراب فلا يتم الا ان يجعل
الاسم والمسمى متحققا في الاعراب ايضا والجواب المنع من عدم القياس في اللغات فان اكثر علم النحو والاشتقاق
والتصريف مبني عليه اقول قد ذكرنا ان اكثر ما قالت النحاة من المناسبات بعد الوقوع والعلم بالاحكام المذكورة ب
فيها بالاستقراء لا بالقياس وكذا في العرف وغيره والعتق نفيه لا التنصيص فلا حاجة عليه الى الاعراب

انه لا يحتاج الى التنصيص واذا جعلت العلة المتوقف لم يجب المناسبة في المحصول انا نفسر العلة بالموقف لا بالداعي ولا بالمناسب ونح لا نحتج عدم المناسبة في القياس اقول كلام المص والمحصول في تعيين العلة متوقف والحق انه لا يجوز القياس الا في الاسباب كما اذا قيس اللواطة بالزنا في كونه سببا للحد وقد اختلف في صحة القياس في هذه الصورة وقد ذكر اصحاب الشافعي جوازه ومنع قاضي ابو زيد الدبوسي واصحاب واصحاب ابي حنيفة وهو المختار لنا انه مناسب مرسل فلا يعتبر اما الاول فلان حاصله انه يحصل للحكم ليحصل الحكم المقصود في الفرع كما يثبت في الاصل ولا يشهد له اصل بالاعتبار اي لم يثبت محل فيه تحقق سببية هذا الوصف معللا باشتماله على الحكمة لانا انما نثبته باعتبار انه وصفا مغايرا لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغاير الوصفين ولا معنى للمناسب المرسل الا هذا واما الثاني فلانا لو جعلنا اللواطة موجبة للحد بالقياس على الزنا فان كان لا لجامع بطل القياس فان القياس دائر على الجامع وان كان الجامع هو المعنى المقدم لم يجعل خصوصية الاصل الذي هو الزنا والفرع الذي هو اللواطة موجبين للحد لامتناع الاستناد اي استناد الحد به الى المشترك والا يلزم خروج الزنا واللواط عن كونهما موجبين للحد اذ الموجب هو المشترك فيمتنع الاستناد الى المشترك والى الخصوصيات فبطل القياس لان مدار القياس بقاء حكم الاصل وهذا القياس ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع تفصيله اذا قيس اللواط على الزنا في ايجاب الحد فاما ان يدعى ان كون الزنا موجبا للحد لاجل وصف مشترك بينه وبين موجبين للحد لان الحكم لما استند الى القدر المشترك استحال استناده الى خصوصية كل واحد منهما وان كان الثاني وهو ان لا يكون لوصف مشترك استحال قياس اللواط على الزنا لان مدار القياس على الجامع ان علة الجامع غير الوصفين لا يكون لهما تاثير في الحكم بل تاثير في علية الوصفين والحكم انما يحصل من الوصفين قلت هذا باطل لانه يصح العلة العقلية كان مناط العلية الحكم ولا حاجة الى الواسطة اقول لا يجوز تعدد العلة على حكم واحد ثم الكلام المذكور والعدم الاحتياج الى الواسطة لا يقدح في الاستدلال كما مر ولا يجوز اثبات الحكم العقلي بقياس العلة في المحصول الحكم الذي يطلب اثباته بالقياس اما النفي الاصلي او الحكم الثبوتي المعلوم او المظنون فالمتكلم

فالمتكلم في هذه الثلثة فنقول اختلفوا في ان النفي الاصلي هل يمكن الوصول اليه بقياس الدلالة او لا بعد اتفاقهم على انه يمكن استصحاب حكم الاصل كما في فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما قياس الدلالة فهو ان يستدل بعدم اثار الشيء وعدم خواصه على عدمه واما تعذر قياس العلة فلان انتفاء الاصل حاصل قبل الشرع فلا يجوز تعليله بوصف يوجد بعد ذلك والقائل ان يقول ان علة الشرع لا معنى له الا الموقف وتاخير الدليل عن المدلول جائز اقول هذا الكلام المحصول وهو يكفي عند المص اذ العلة عنده التامة وان اضطرب كلامه فلا يصح اثبات الحكم بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تاخير العلة عنه اي لا يجوز تاخير العلة التامة عن المعلول اقول في المواقف ان العلة التامة يجوز تاخرها عن المعلول لكن يلزم هنا التاخر الزماني وهو خلاف ما قالوا وهذا القدر يكفي في المقام ويجوز بقياس الدلالة كما نقلنا من المحصول لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر اقول هذا يدل على ان الجامع يكون موخرا وهو خلاف ما قال المص فيما قيل هذا اي الحكم بعدم جواز قياس العلة وجواز قياس الدلالة في النفي الاصلي اما اذا كان الحكم اعدادا فانه يجوز اثباتها بقياس العلة والدلالة معا وجواز اثبات القياس في التقديرات كتقدير عدد الركعات والكفارات والحدود والرخص ومنعه الحنفية ومع ذلك حكموا في شهود الزنا بوجوب رجم المشهود عليه استحسانا في المحصول حاصل النزاع انه هل في الشرع جملة من المسائل يعلم انه لا يجوز فيها استعمال القياس او ليس كذلك بل يجب البحث عن كل مسئلة مسئلة انه هل يجري القياس فيها ام لا والثاني في ذكر مناقضات ابي حنيفة منها انه قاس في الحد حيث حكموا انه يجب الحد على المشهود عليه بالزنا بالاستحسان مع انه خلاف العقل فلو عمل بما يوافق العقل لكان اولى وقاسوا في الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا عليه عمدا مع ان النص مقيد بالعمد قال الله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا فيها وذهبوا الى التقديرات في الدلاء والبير فقالوا ينزح عشرين في الفارة وقالوا بالجواز دلوا واحدا اذا كان عظيما والى هذا اشار المص بقوله وقاسوا في المقدرات كما قدروا الدلاء الدلو الكثير واما الرخص فقد قاسوا في الاقتصار بالاستنجاء بالاحجار اظهار الرخص فقد قاسوا وحكموا بذلك في كل النجاسات نادرة كانت او معتادة فقالوا العاصي بسفره يترخص فاثبتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس ينفيها لان الرخصة اعانة على المعصية والاعانة عليها غير مناسب وقاسوا في الرخص بزوال النجاسات بالحجر قياسا على الحجر في الاستنجاء كما فصلت

الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس وانما وتممها بالبقايا لعدم الاعتداد بها وقلة الاهتمام بشانها اي بقايا المباحث ثلثة البحث الاول في تقسيم القياس الى قسمين منها ما هو اجلى وهو ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع اما بالنص كسائر الضرب والتافيف فانه معلوم بالنص بعلته كف الاذى او بدونه اي بدون النص كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق اذا اعتق المولى نصيبه منها للعلم بعدم الفارق في نظر الشرع الانوثة والذكورة والعلم بان ما اعتبار نظر الشرع اليه الى الفارق المذكور ومنه اي من القياس ما هو خفي وهو ما عداه اي ما عدا الجلي كغيره من الاقيسة التي لم يقطع بعدم الفارق فيها كقياس النبيذ بالخمر وايضا من القياس قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة كالضرب في التافيف وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع الا انه ليس الجامع المذكور الباعث والعلة بل ملازمه اي الوصف اللازم للباعث حاصله اثبات حكم في الفرع وهو حكم اخر يوجبهما علة واحدة في الاصل فيقال ثبت هذا الحكم لثبوت الاخر وهو ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل بوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الاخر لملازم الاخر له ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الاخر لكن يكتفى بذكره موجب العلة عن التصريح بها مثاله ان يقال يقطع الجماعة بواحد اذا اجتمعوا في قطع يده كما يقتل الجماعة بواحد اذا اجتمعوا على القتل والجامع وجوب الدية عليهما في الصورتين وذلك ان الدية والقصاص موجبان للجناية لحكم الزجر في الاصل وقد صرح في القطع احدهما وهو الدية فيوجد الاخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان نظرا الى اتحاد علتهما وحكمتهما وايضا من القياس قياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل جمع بنفي الفارق كما في العبد والامة حيث اثبت الجامع بنفي الفارق في نظر الشرع وجمع بينهما في الحكم ويسمى مثل هذا تنقيح المناط وكذا في قصة الاعرابي بنفي كون زوجة الاعرابي فيلحق به الزنجي والرومي وغيرهما البحث الثاني من بقايا المباحث لا يجوز القياس في جميع الاحكام لان منها اي من الاحكام ما لا يعقل معناه وهو على قسمين قسم الفرع عن قاعدة معتورة كشهادة خزيمة وقسم لم يخرج عن القاعدة كاعداد الركعات والحدود والكفارات كما مر ولان الاصل لابد ان يكون منصوصا علته اي وان لم يكن منصوصا علته لكان فرعا اي يكون في حكم الفرع في انه لا قياس عليه وقد تقدم

تقدم بطلانه في ان الاصل لا يثبت بالقياس وقد وما يتعلق به ويجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع في المحصول يجوز التعبد في كل الشرع بالنص فانه يمكن ان ينص الله تعالى على كل احكام الافعال على الجملة ويدخل تفصيلها فيها كما اذا نص على حرمة الربوا في كل مطعوم واما التعبد بالقياس في كل لان القياس لا يصح الا بعد ثبوت الحكم في الاصل لان العقل لا يدل الا على البراءة الاصلية فما عداها لا يثبت الا بالشرع فلو كانت تلك الاحكام ثابتة بالقياس يلزم الدور قال المص اما عندنا فذلك لانا نمنع القياس عن منصوص العلة فيكون التعبد بالنصوص عندنا في جميع الاحكام الشرعية واما عند الخصم القائل بالقياس فلا مكان ان ينص الله تعالى على جملة الاحكام ويدخل التفاصيل فيها اي في الجملة كما يدخل كل بيع في احل الله البيع وكل الربوا في حرم الربوا اقول المص وان انكر القياس لكن يقول بدليل العقل فالاولى به ايضا ان يقول بالدليل الذي قال القائل بالقياس من امكان النص ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة في المحصول قال ابو اسحاق الشيرازي ما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض واقله واكثر النفاس واقله لا يجوز اثباته بالقياس لان اسبابها غير معلوم لا قطعا ولا ظاهرا فوجب الرجوع الى القول الرسول اقول الكلام يدل على ان مذهب ابي حنيفة في ان القياس لا يجري في الجميع حق وبطل قول المطهر حيث قال ان ادعوا انه لا يمكنا وجدان العلة فذلك انما يظهر بالبحث عن كل مسئلة مسئلة لان هذه جملة من المسائل الا يحتاج في الحكم الى البحث عن مسئلة مسئلة وايضا يمكن ان يقاس المضطرب والمبتدأة وتقاربهما على ذات العادة من قومها وقت انه علم بالنص ثبت انما كلامنا في جوازه والاحتمال يكفينا ولا يجوز اثبات ما يتعلق بعمل بالقياس النبي صلى الله عليه واله كقول صلى او بقتال في المحصول الامور التي لا يتعلق بها عمل لا يجوز اثباتها بالقياس كقران النبي صلى الله عليه واله في الحج وافراده ودخوله مكة صلحا او عنوة فان هذه الامور يطلب ليعلم لا ليعمل بها ولا يجوز الاكتفاء فيها بالظن اقول كون البلد مفتوحا صلحا او عنوة يترتب عليه احكام الخراج وعدمها وكذا كون الحج قرانا او افرادا ولا يحتاج الى التفسير فيها الثالث منها نوع من القياس يسمى قياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كذا للمناسبة والاقتران وهي موجودة في الاصل من دون الحكم اقول خلاصة هذا الدليل ان الحكم لو وجد في الفرع لوجد بوصف كذا موجود في الاصل والوصف المذكور ليس علة للحكم لانه لو كان علة لوجد الحكم في الاصل ولكنه لم يوجد في الاصل فعلم انه ليس علة وهذا بالحقيقة ليس فرد القياس الذي كلامنا فيه ويمكن ان يكون قول

المص وهو نوع من التلازم اشاره الا ما اوردناه لكن المص في ما بعد جعل القياس الاستثنائي قسما من هذا القياس
ونكلم هنا كانت رالده نقوم مثاله ما اذا قال الشافعي لا يجوز ازاله النجاسه بالخل لانها لو كانت ثابته لكانت
بواسطه كونه مايعا للكتابه والاقتران في الماء بواسطه ذلك لكن هذا الوصف موجود في الدهن مع انه ليس مزيلا الا حاجا
فلا يكون الازاله متحققا في الخل ويترتب منه من القياس المذكور قياس العكس وهو ما يثبت نقيض حكم الاصل لنقيض علته
كما لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف لم يكن شرطا للنذر قياسا على الصلوه فانها لما لم يكن شرطا لصحة الاعتكاف
لم يكن شرطا للنذر فالمطلق في الفرع كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوه ليس شرطا في
حكم الفرع حكم الاصل في الشرح العضدي الحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر والعله عدم وجوبه بالنذر والمطلق في
الفرع وجوبه بغير نذر والعله وجوبه بالنذر اقول المخالفين ما قال المص والشرح العضدي ظ فهو اي القياس العكس بحقيقته
راجع الى الاول وهو قياس الاصل على الفرع لانه استدلال بالقياس الشرعي اي القياس الاستثنائي واثبات احدى
مقدمتيه بالقياس الفقهي اقول هذا القدر يدل على ان هذا القياس كالقياس الاول راجع الى الاستثنائي اما انه راجع
الى الاول فلا فمعول لو لم يكن الصوم شرطا مطلقا لم يصر شرطا بالنذر ثم يستثني بالنقيض بان يق لكنه صار شرطا
بالنذر وهو نقيض التالي لنقيض اي نقيض المقدم وهو قولنا فكان شرطا مطلقا ويستدل على اثبات الملازمه
بين المقدم والتالي بالقياس الفقهي فمعول في استدلال بيان الملازمه بان لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر
كالصلوه المعقد الحادي عشر في التعادل وهو تساوي الدليلين في الحكمين متناقضين والترجيح هو ترجيح احد
الدليلين على الاخر وفيه مباحث الاول في التعادل الامارتان ان تعادلتا في حكم واحد وتنافى
العقلان جاز وهذا الجواز متفق عليه كتوجه المصلي الا جهتين غلب في ظنه انهما جهتا القبله فالحكم وهو الوجوب
واحد وتخير المجتهد البالغ في تحصيل العلم بالقبله في العمل باحدهما وان اتحد الفعل وتنافى الحكم كالامارة الداله
على قبح الفعل والامارة الداله على وجوبه او جوازه فمحصل الكلام ان تعادل الامارتين يكون على صورتين
الاول ان يتحد الحكم ويختلف الفعل كالامارة الداله على ان القبله مايله الا جانب المشرق والامارة الداله على
الميل الا جانب المغرب والعلاج في الصورة المذكوره متنافيان والحكم واحد او يختلف الحكم ويتحد الفعل كالامارتين
الدالتين على قبح الكذب ووجوبه فان الكذب فعل واحد لكن اختلف الحكم في وجوبه وقبحه والاول جائز اتفاقا

اتفاقا والثاني قد اختلف فيه كما اشار المص بقوله فمنعه اي منع جوازه شرعا قوم لانه لو وقعت امارتان والتعادل على
ان الفعل الواحد حرام وواجب اما ان يعمل بهما معا او يترك كلاهما او يترك احدهما ويعمل بالاخر والاول فيه لامتناع
الفعل الواحد في وقت واحد حراما وواجبا وكذا الثاني لانه اذا لم يعمل بهما يكون عبثا وكذا الثالث لانه عمل بالذي
يجوز التشهي وهو بط اذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان جاز عقلا اما الجواز عقلا فلا مكان اخبار رجلين بحكمين متنافيين فانه
في تحقيق حكمان متناقضان في فعل واحد لا يقتضي تجويز ذلك تجويز التكليف بالمحال لانا نقول لا نم انا تجويز التكليف
او تجويز العبث باطل واما عدم الوقوع شرعا فلان العمل بهما يقتضي وجوب العمل وتحريمه على مكلف واحد في حال واحد
وتركهما يقتضي العبث لوضعهما اذ وضع اماره لا يمكن العمل بها عبث فيكون قبيحا والعمل باحدهما ترجيح من غير مرجح اقول الترجيح
من غير مرجح جائز كما مر غير مره وايضا هذا الدليل في الجواز العقلي كالاول وجوزه قوم منهم احمد بن حنبل والكرخي فان الكرخي
٢٥٠ منع مطلقا واحمد يقول بالجواز لا بالوقوع قالوا بالتجويز ثم اختلفوا في حكمه بعد الوقوع قال الجبائيان والقاضي ابو بكر من الاشاعرة
حكمه التخيير وقال بعض الفقهاء يتساقطان ويجب الرجوع الى مقتضى العقل والمص اختار مذهب الجمهور فقال وهو المختار ثم
اختار التخيير فقال الحكم هنا التخيير ايضا ولا يلزم من التخيير بين اماره الوجوب والاباحه الاباحه لان المجتهد ان اخذ باماره الاباحه
ثبت اباحته وان اخذ باماره الوجوب ثبت في حقه كالمسافر اذا حصل في مكان يتخير فيه بين الاتمام والقصر كما في السفر عند
الجمهور وعند الاماميه كما في المسجد الحرام اذا كان مسافرا فان صلى بنية القصر سقط وجوب الركعتين الاخيرتين من الرباعيه
وان صلى تماما كان واجبا الركعات جميعا وكمن عليه درهمان اذا قال له المالك ان دفعت الي درهمين فلا اخذ وان
دفعت الي احدهما سقطت عنك الاخر فان المديون مخير بين الفعلين ايهما اختار وجب عليه واقول يتصور الكلام
في وقوع التعارض بين الامارتين على وجهين الاول ان يغلب الامارتين من احدهما على فعل واحد بالنسبه الا مكلف واحد
بالوجوب والحرمه وهو لا يجوز عقلا ولا شرعا لوقوع الغلط من الراوي فانه يتصور باجتماع امارتين كذلك فيعلم قطعا
ان احدهما كاذب اذ لا يتصور جمعهما في الصدق ويعلم ان احدهما هو المعلول فيتصور تخيير المكلف بالعمل بايهما كان اراد
لامتناع ترك الدليلين والعمل بهما جميعا واما التمثيل بالصلوه بالقصر والتمام والقبله فلا وجه له بالمقام لان
الكلام في ادله الاحكام لا العمل بالجزئي الخاص نعم يمكن ان يحمل الامارتين على شاملتين بقول المجتهدين مثل قوم الوضوء
بالنبيذ ووجوبه على قول المجتهدين اذا لم يجد الماء وشيء آخر غير النبيذ فانه يجب على المقلد العمل باحد القولين واخذ بما واجب

عليه ثم ان صاحب المحصول اختار ان التخيير بين الامارتين غير معقول لانه يستلزم الاباحه وفيه ان التردد بين الواجبين
لا يسمى اباحه كما مثلنا في العامي بالنسبه الى قول المجتهدين اذا عرفت هذا فان عرض التساوي للمجتهد باعتبار عمل
نفسه تخير وان كان عروض التساوي للمفتي تخير المستفتي وان كان للحاكم عين باشاهر الطرفين وليس له التخيير للمترافعين
بين الطرفين لانه يؤدي الى المخاصمه القويه لان كل واحد منهما يختار ما يوافق مراده وله الحكم باحدهما في وقت و
الاخرى في وقت آخر لتخصيص البحث الثاني اذا تعارض الدليلان التعارض هو مناقضة تقتضي الدليلين فاما
ان يكونا ظنيين سواء كانا متساويين في الدرجه او يكون الظن الحاصل من احدهما اقوى وانما حملنا على
الاعم ليتصور الترجيح والا فلفظ التعارض ان يكونا في درجه واحده الا على قول من لا يعتبر التفاوت
في مراتب الظن قياسا على الشهاده فانه لو اعتبر في الامارات لزم اعتبارها في البينات والحكومات
لانه لو اعتبر لكانت العله في اعتبارها رجح الاظهر على الظ وهذا المعنى قايم هنا وهو بط لان تفاوت
الظن معتبر في الشهاده فلا يصح القياس ولو سلم فالجامع والعله غير مسلم وفيه اية يسجل ثبوت الترجيح بوجه بل
على انه لا يحتاج الى ذلك الحق الترجيح منهما من الظنيين فيما اذا كان احد الامارتين اقوى فيعمل بالراجح والا يلزم
ترجيح المرجوح وهو العمل باماره الظن الضعيف على الراجح في المحصول لو لم يعمل بالراجح يلزم العمل بالمرجوح
وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بداية العقول اقول يناقش بان ترجيح المرجوح انما يلزم اذا عمل باحدهما
اما اذا لم يعمل باحدهما فلا يلزم الترجيح من غير مرجح وهو ظ وقد يق ان المراد ان العمل باحدهما واجب
فاذا عمل بالمرجوح يلزم ما ذكر ويتوجه آخر وهو ان المستدل الواحد اذا نظر في الامارتين المتعارضتين
لا يمكن ان يحصل له الظنان فيحصل له الظن بالاقوى فان لم يعمل به يلزم العمل بالوهم الفرق وهو ط
اي ترجيح المرجوح لكن وان امكن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه تعين كما اذا اقتضى الامارتان
حكمين متنافيين فيحمل احدهما في حق الادمي والثاني في حقوق الله في المحصول العمل بكل واحد
من وجه ثلاثة انواع احدها الاشتراك والتوزيع ان كان المتعارضين يقبل ذلك بانهما ان
يقتضي كل واحد منهما حكما ما فيعمل بكل واحد منهما في بعض الاحكام وثالثها العامان اذا تعارضا
يعمل بكل منهما في بعض الصور كقوله عليه السلم الا اخبركم بخير الشهداء قيل بلى يا رسول الله قال

ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله عليه السلم ثم يفشو الكذب حتى يشهد قبل ان يستشهد فيحمل
الاول في حقوق الله والثاني في حق الادميين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما ممتنع لان
مطابقة النقيضين للواقع ممتنع الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر كما اذا ادى اماره مجتهد الى وجوب السلم
في الصلوه والاخر الى استحبابه فيكون العلم باستحباب العمل يقينيا وكذا بوجوب العمل ويأول كل واحد بالاخر
بالنسبه الا من اختاره وكذا الوجوب والمص اشار الى التاويل بالاخر بقوله بحيث يمكن الجمع بينهما برفع المنافاه
كالعام المقطوع بعلة كالعام الوارد في القران والخاص المظنون بعلة كخبر الواحد فان الخاص لخصوصه اقوى ويقدم
على العام كما مر تفصيله واذا كان احدهما اي احد الدليلين ظنيا والاخر قطعيا تعين العمل بالقطعي وهو ظ والترجيح
٢٥١ اقتران الامارة التي توافق مع مثلها بما يقوى به ما لم يكن سببا لقوتها على معارضها عن مثلها في المحصول الترجيح هو تقوية
احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به والمص عدل عن تعريف المحصول المذكور لما اختاره ابن الحاجب في مختصره
واقول في وجه العدول ان التعادل صفة للدليل والترجيح على قول المحصول يكون صفة للمستدل فالمناسب ان يكون
صفة للدليل على نسق اخته لكن نظر المحصول الا لفظ الترجيح فانه يتبادر منه كونه صفة للمستدل وايضا على قول ابن الحاجب
يكون اصطلاحا جديدا بخلاف ما في المحصول فانه يكون قريبا من اللغه نعم عبارة المص تشمل معارضة الدليلين العقليين
المجازيين مع ان كلامنا في الامارات وفيه كلام المص حيث عمم التعارض عن القطعيين وجوز التاويل الذي
انه نوع ترجيح لغير المأول يابي عنه وايضا الترجيح قد يحصل في نفس الدليل بالاقتران تامل والترجيح المذكور ام نسبي
يكون بين الدليلين والدليلان اما عقليان او نقليان او احدهما نقلي والاخر عقلي فاشار المص الى ذلك بقوله
وهو اي الترجيح اما ان يكون في الدليلين نقليين كما في حكاية الشهود او عقليين كما يحصل بحسب العقل في اوائل القبله
بواسطة الغيم والجبال او منقول ومعقول كمعارضة النقل الدال على ان المهدي يجيء على المنكب الايمن للقبلة ونحو ان
والدايره الهنديه المقتضيه لخلافها اقول الجمهور اختاروا في صورة التعارض اذا لم يمكن الترجيح التخيير وتعارض
الدليلين يوجب رفع الظن ولا يبقى الا الشك والشك بالحكم كان حاصلا قبل الدليل مع ان العمل لا بد فيه
مفيد للظن لا اقل ولا يمكن التمسك بالاجماع بان يق ان كل صوره وقع التعارض وقع الاجماع بالتخيير في العمل لان
المص كابن الحاجب منع هذا الاجماع وكيف لا وحكم كثير على خلافه البحث الثالث اذا تعارض نقليان رجح

اما بالسند بان يكون احدهما اعلى سندا بان يكون عدد الراوي اقل وكذا اذا رواه الكثيرون بحيث يوجب التواتر او بوقت الورود في النهاية الرجح المستند للاحال ورود الخبر متاخرا بيانه وجه الاول اذا كان احد الخبرين او الايتين مدنيا والاخر مكيا قدم المكي الثاني الوارد بعد قوة الاسلام وشوكته الثالث ان يكون الراوي احدهما متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه حصل بعد الاسلام الرابع ان يعلم اسلام الراويين معا كاسلام خالد بن الوليد وعمرو بن العاص لكن يعلم ان سماع احدهما كان بعد الاسلام ولا يعلم الاخر الخامس للمؤرخ متقدم تطويتا في المحصول اذا كان احد الخبرين مورخا بتاريخ مضيق والاخر يكون خاليا عن التاريخ فيقدم الاول لانه اظهر تاخرا مثاله ما روي انه عليه السلم في مرضه الذي توفي فيه خرج فصلى بالناس قاعدا والناس قيام فهذا يقتضي جواز القيام بالقاعد وروي انه عليه السلم قال اذا صلى الامام قاعدا فصلوا قعودا اجمعين فرجحنا الاول لانه كان في اخر احوال الرسول صلى الله عليه واله السادس ان يكون احدهما موقتا بوقت متقدم والاخر مطلق فالمطلق ارجح لانه اشبه بالمتاخر السابع ان خطاب يدل على التخفيف يوخر على التغليظ فان الشرع في اول الحال كان يغلظ ثم يخفف لو الى الحال وقيل بالعكس لان الشوكة اقتضى اظهار تمام الحكم الثامن العام الوارد لا بسبب يقدم على ما ذكر سبب لان ذكر السبب يوهم التخصيص به ولهذا قيل او المتن ترجيح متن الخبر يكون من عشرين وجها الاول ان يكون احدهما نهيا والاخر امرا فيقدم النهي لان اكثر النهي لدفع المفسدة واكثر الامر لطلب المنفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهي للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي لان محامل الامر قريب من عشرين بخلاف النهي لانه لا يبلغ العشرة الثاني ان يكون مدلول احدهما امرا والاخر اباحة للاحتياط الثالث يرجح النهي على الاباحة بان يكون مدلول احدهما نهيا والاخر اباحة الرابع ان يكون احدهما اكثر احتمالا والاخر اقل فيقدم الاقل الخامس ان يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا بلا قرينة صارفة السادس ان يكون كلاهما مجازا ويكون احدهما اقوى قرينة السابع يقدم المجاز على المشترك الثامن تقدم الاشهر على غير الاشهر وكذا ما تقدم مما تقدم كالاضمار والحذف واشباههما التاسع تقدم اللغوي المستعمل لفظ في معناه اللغوي على المنقول وكذا اذا استعمل الشرعي في معناه على ما استعمل في اللغة وفيه ان هذا تقديم الحقيقة على المجاز العاشر ما اكد دلالته على ما لم يتاكد والمتاكد كقوله نكاحها باطل باطل باطل وما لم يتاكد كالذي عن نفسه لان بالاقتضاء

فاحدهما بالضرورة الصدق والاخر لو وقع شرعا فيقدم الاول لان ضرورة الصدق اهم من وقوعه شرعا الثاني عشر اذا تحقق مع الحكم اذا ان لو حمل على احدهما يكون بعيدا عن العبث واذا حمل على الاخر يكون بعيدا عن الترتيب الذي يعاد بالعار فلا يقدم ما يبعد عن الحشو والعبث الثالث عشر اذا تعارض ما يدل بمفهوم المخالف قدم الاول لان مفهوم الموافقة اقوى الرابع عشر تقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالاشارة الخامس عشر اذا لزم من احدهما تخصيص الاخر تاويل ما تقدم ما يلزم منه التخصيص السادس عشر تقدم الخاص عن العام السابع عشر تقدم العام الذي لم يخصص على العام الذي خص الثامن عشر تقييد المطلق كتخصيص العام فيقدم المقيد ولو من وجه على المطلق والمطلق الذي لم يخرج منه الا ما اخرج التاسع عشر اذا تعارض صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدم على صيغة النكرة الواقعة في سياق النفي وغيرها كالجمع المحلى باللام ثم تقدم الجمع باللام والاسم الموصول على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود العشرون اذا ظن تعارض اجماعين قدم المتقدم منهما على المتاخر كالصحابة على التابعين او بالمدلول الترجيح بحسب المدلول تسعة اوجه الاول تقدم الحظر على الاباحة الثاني تقدم الحظر على الندب الثالث تقدم الحظر على الكراهة الرابع تقدم الوجوب على الندب الخامس تقدم المثبت على النافي نحو خبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة لم يصل لان غفلة الانسان عن الفعل كثير ولانه يثبت زائدا ولانه للتاسيس والنافي مبني على الاصل السادس تقدم موجب درء الحد على ما يوجب الحد السابع تقدم الموجب للطلاق والعتق على ما يوجب عدمهما الثامن تقدم الحكم التكليفي كالاقتضاء على الوضعي كالصحة لانه يحصل الثواب وقيل بل الوضعي لانه لا يتوقف على فهم وتمكن التاسع تقدم ما هو اخف على الاثقل وقيل بالعكس كما مر اقول يفهم من هذا المقام انه اذا تعارض دليلان في اقتضاء الحرمة والندب او الندب الوجوب تقدم الحرمة مثلا وقد تقدم خلافه وكذا يفهم من بعض وجوه المتن في لا يبقى تعارض بين الادلة الا قليل وايضا يفهم بعض الوجوه عن البعض وكذا فيما تقدم او بامر خارجي الترجيح بحسب الخارج من اثني عشر وجها الاول يرجح الموافق لدليل اخر على ما ليس كذلك الثاني تقدم الموافق لعمل اهل المدينة على ما ليس كذلك وكذا الموافق لعمل الاكثر على الاقل الثالث تقدم عمل الاعلم على ما ليس كذلك الرابع اذا تعارض ما ولان ودليل تاويل احدهما راجح قدم على الاخر الخامس تعرض فيه للعلة تقدم على ما يذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة السادس

الموافقة وما يدل بمفهوم

اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذا ففي ذلك السبب تقدم العام الوارد على قوة فيه وفي غير ذلك السبب تقدم الاخر السابع اذا ورد عام هو خطاب الله فهم لبعض من تناوله وعام اخر ليس كذلك فهو كالعامين ورد احدهما على سبب دون الاخر فيقدم عام الله فهم فيمن شوفهوا به وفي غيرهم العام الاخر الثامن اذا تعارض عام لم يعمل به في صورة من الصور وعام عمل به ولو في صورة قدم المعمول التاسع اذا تعارض عاما احدهما اقرب الى المقصد قدم على ما ليس كذلك كما في قوله ان تجمعوا بين الاختين يقدم في مسئلة في وطي الاختين على قوله او ما ملكت ايمانكم فانه اوصل بمسئلة الجمع العاشر اذا تعارض خبران وفسر راوي احدهما دون راوي الاخر قدم ما فسر على ما لم يفسر ويحتاج الى التفسير الحادي عشر ما ذكر فيه سبب ورود النص اوى من غيره الثاني عشر ما اقترن به قرينة يدل على تاخره تقدم على غيره والمصنف شرع في تفصيل المرجحات فقال فالاكثر رواة ارجح والاعلى اسنادا ارجح ويرجح رواة الثقة على غيره والافقه على الثقة والازهد على غير الازهد والازهد على الزاهد والاعلم بالعربية على غير العالم بها وكونه صاحب الواقعة كرواية عائشة في التقاء الختانين على رواية غيرها ممن روى انما الماء من الماء لان صاحب الواقعة اتم اهتماما واكثر والاكثر مجالسة للعلماء والمحدثين او من طريقه اقوى كمن روى انه راى زيدا في نصف النهار في مكة والاخر انه رآه في الليل في المدينة لان طريق رؤية النهار اقوى ويمكن ان يحمل ان طريقه اقوى والذي ظهر عدالته بالاختيار بان يخبره حاكم الشرع بنفسه اقوى ممن علم بغيره وكذا ما زكاه الاكثر او الاعلم ممن زكاه الاقل او غير الاعلم واليه اشار المصنف او زكاه الاكثر او الاعلم وكذا يقدم من ذكر مزكيه سبب العدالة على من زكيه مطلقا واليه الاشارة بقوله او مع ذكر سبب العدالة او مع العمل بروايته اي يقدم المزكى الذي عمل بروايته على ما لا يعمل او تقدم المعمول على غير المعمول كما مر والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ تقدم على ما ليس كذلك والحازم في الرواية على الظان وكذا الدائم سلامة عقله على المختلط في وقت ما وكذا الحافظ للفظ الحديث على الراجع الى الكتاب لينقل عنه والاشهر على غير الاشهر والمصحوب الى الترجيح الحاصل بسبب شهرة الراوي فامور احدها ان يكون من كبار الصحابة وثانيها صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة لا حاصله الاسم الواحد ثالثها رواة معروف النسب راجح على رواية مجهول النسب رابعها ان يكون نفي

في رواية احد الخبرين رجال يلتبس اسماؤهم باسماء قوم ضعيف ويصعب التمييز ويرجح بان رواته ارجح اذا علم عدالته فان المشهور يكون حاله اظهر وهذا داخل في الاشهر وغير ملتبس الاسم بالضعيف وهو داخل ايضا في حكم الاشهر والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه فان الاسناد في المرفوع اقوى وذاكر السبب لانه اقوى من غيره فان رواية من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم ونزوله ارجح من رواية من تجرد عن سبب النزول لشدة اهتمام الراوي بمعرفة ذلك الحكم وناقل اللفظ على ناقل المعنى لان الخبر بلفظه اقوى والمعتضد بغيره كما انه المعتضد بعمل الفقهاء او المؤيد برواية لغوي ومن وافقه الاصل على من كذبه اذا روى الراوي عن شخص وكذبه وكذا المروي عنه والخبر الاخر لا يكون كذلك يكون اقوى منه والمسند على المرسل فان الذي اسنده يعلم حال الوسائط بخلاف غيره فانه مجهول الحال خلافا لعيسى بن ابان فانه قدم المرسل على المسند بناء على ان الثقة لا يقول قال الرسول صلى الله عليه واله الا بعد ان يكون قاطعا بخلاف ما اذا ذكر الوسائط تعدادا اخر غير قوله قال رسول الله صلى الله عليه واله فانه لم يحكم على هذا الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا زعم ان رسول الله صلى الله عليه واله قال ذلك والاول اقوى واقول الراوي الذي ينتهي الرواية عن الرسول صلى الله عليه واله قال قال رسول الله صلى الله عليه واله قد حصل من الثقة قال رسول الله مع الزيادة وخلافا لعبد الجبار حيث حكم بالتساوي بين المسند والمرسل والفرق ظاهر كما اشرنا ويرجح رواية المتاخر على المتقدم كالمدني على المكي وكالذي ورد بعد شوكة الرسول عليه السلام وكمتاخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه ويرجح العام الغير المسبب على ذي السبب للخلاف في قصر العام على سببه فان بعضهم ذهب الى ان العام المذكور بسببه مختص بسببه وهذا القول ان كان ضعيفا لكن يكفي للترجيح والرواية الفصيح على غيره اي غير الفصيح والافصح عبارة على الفصيح اذا كان بلاغة المعنى على السوية ويمكن ان يراد التبليغ بالفصيح والخاص على العام كما مر والحقيقة على المجاز كما مر والدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال بالوضع اللغوي فان الظاهر التخاطب الشرعي او العرفي والعام الذي لم يدخله التخصيص على ضده على العام المخصوص كما مر والمنطوق على المفهوم كما مر والناقل وهو الحكم الذي يبطل الاباحة على المقرر وهو الحكم الدال على الاباحة والمحرم على صيغة الفاعل على المبيح كما مر ونافي الحد على مثبته كما مر وقال جمهور الفقهاء نافي الحد مقدم على المثبت خلافا للمتكلمين وانما ذهب الفقهاء اليه لان الحد ضرورة شرعية على خلاف الاصل فالنافي لم يكن موافقا للاصل

ولان النفي يورث شبهة والحد يدرأ بالشبهة لقوله صلى الله عليه وآله ادرأوا الحدود بالشبهات فكما ان تعارض
البينتين يوجب اسقاط الحد فكذا تعارض الخبرين ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما قال الكرخي المثبت
في الصور المذكورة مقدم لان ملك اليمين والنكاح على خلاف الاصل فزوالهما على وفق الاصل فرتبهما
والعام المقترن بالعلة اقوى من العام الغير المقترن كما فصلنا والمؤكد كقوله نكاحها باطل باطل باطل على غيره
والموافق لعمل العلماء او الاكثر او الاعلم على غيره كما مر واذا تعارض قياسان فما اصله قطعي اولى لان المدار
على الاصل وكذا ما دليل العلة فيه نص قاطع وهو القياس المنصوص علته والتعارض فيه في القياس قريب من التعارض
في الاخبار لان النص بالعلة خبر وهو شرط في حجية القياس لانا نشترط التنصيص على العلة فيرجع النزاع الى
النص الذي في العلة في المحصول ونختم هذا الفصل بشيء وهو انه اذا تعارض قياسان وكان وجود الامر
الذي جعل علة لحكم الاصل في احد القياسين معلوما وفي الآخر مظنونا كان الاول راجحا لما بينا ان
القياس الذي بعض مقدماته يقينية راجح على ما كان كل مقدماته ظنونا المقصد الثاني عشر في الاجتهاد
وفيه فصول الفصل الاول المجتهد لما فرغ عن التعارض والترجيح الذي هو كيفية الاستدلال شرع في الاجتهاد
الذي هو كيفية حال المفتي والمستفتي وفيه مباحث ثلثة الاول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع هكذا في العاقولي س
ولما استلزم استفراغ الجهد مشقة في الفعل زاد المص قوله في فعل شاق في المحصول الاجتهاد استفراغ الجهد في
اي فعل كان لكن الشيء وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة هذا كلامه وكلامه هذا يقتضي
ان يكون الاجتهاد في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي قوله استفراغ غ
الوسع بمنزلة الجنس يشمل استفراغ الوسع في العقليات والحسيات وغيرها وقوله من الفقيه يخرج استفراغ غير الفقيه كالكلام
وكذا المقلد وقال العلامة التفتازاني لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد النووي والآمدي وغيرهما فانه ن
لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقيه المتهيؤ لمعرفة الاحكام على ما سبق وقوله لتحصيل ظن يخرج ما
استفرغ الفقيه جهده فيه لتحصيل اليقين وقوله بحكم شرعي يخرج استفراغ الجهد لتحصيل ظن بحكم العرفيات مثلا واقول
جميع المسائل الفقهية ليست امورا مشكلة شاقة حتى يستعمل فيها الاجتهاد ثم ان المعتبر هو التهيؤ للاحكام الشرعية الفرعية
ان لم يعلم مسئلة فاذا اعتبر في المجتهد بذل الجهد والطاقة بالفعل يلزم ان لا يتحقق الاجتهاد في بعض الفروع مع انه قال العلامة

العلامة التفتازاني ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقيه التهيؤ
للكل وجوز الاجتهاد في مسئلة دون مسئلة تحقق مجتهد ليس بفقيه فان كل متهيئ لا يلزم ان يكون مستفرغا والمستفرغ لا يلزم ان
يكون محصلا للظن الا ان يقال هذا اختلاف ما وعد الله تعالى بقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وفيه انه يلزم
ان لا يكون المحصل للظن مجتهدا اعلم ان ابن الحاجب في مختصره عرف الاجتهاد بهذا التعريف مع انه عرف الفقيه بالمتهيئ
للعلم بجميع الاحكام الشرعية الفرعية او العالم ببعض الاحكام الشرعية الفرعية من الامارات العلمية والحكم الشرعي الفرعي من الامارات
المفيدة للظن لا يكون الا للمجتهد كما مر في اول الكتاب فاقول على قوله هذا يلزم في صدق الفقيه استفراغ الجهد لتحصيل
الظن ثم استفراغ جهده لتحصيل حكم شرعي ليصير مجتهدا او الاختفاء فيه وايضا على تقدير التهيؤ لا يلزم في المجتهد ان يكون
عالما بمسئلة وعلى القائل يلزم العلم بحكم شرعي فلا يصح التوفيق بينهما وايضا الاجتهاد ولا يلزم ان يكون لتحصيل
الظن اذ يجوز ان يكون لتحصيل الجزم كما في الاستدلال على الكف بل التاقيف على الكف عن جميع الاذى فانه يحصل
الجزم الا ان يقال المص زعم ان المسئلة القطعية لا يكون فقيها اذ لا اجتهاد في القطعيات كما صرح به في الشرح
العضدي وايضا الفقه لا ينحصر فيما لا بد من السعي في تحصيل الظن فيه فان الظن قد يحصل بمجرد الرواية في المسائل
المجمع عليها فلا يحتاج الى الاجتهاد ومن ههنا يظهر ان الفقه ليس تهيأ استنباط الجميع لان الاجماعيات
لا يحتاج الى التهيؤ اذ المجتهد والعامي فيها سواء في لا يصح توقيف الفقيه بالتهيؤ لاستنباط الجميع ويمكن
ان يقال التهيؤ للجميع هو الفقه الا ان الاستنباط مقصود من جانب المسائل المجمع عليها والاقرب قوله
للتجزية قد اختلف في ان الاجتهاد يتصور بالنظر الى بعض المسائل دون بعض فذهب جمع الى الجواز
وقوم الى المنع والمص اختار قبول الاجتهاد التجزية لان المقتضي لوجوب العمل في الاجتهاد في جميع الاحكام ده
وهو غلبة الظن بالحكم موجود في الاجتهاد في بعضها اي استفراغ الوسع لا بالمعنى المصطلح عليه والاطلاع على المصالح
واحتج من قال بعدم التجزية بان من لم يحط بجميع الادلة التفصيلية يحتمل ان يكون في الباب الذي يجتهد فيه محتاجا
الى الادلة الغير المعلومة فاجاب المص عنه بقوله ويجوز تعلق المعلوم الحكم الذي يراد ان يعلم بالاجتهاد
في البعض بالمجهول اي ادلة باب غير معلوم للمستنبط في البعض بان لا يكون متهيأ لاستنباط الحكم منها لورود علمه
بدفعه الى فرض انه عالم بجميع ما يحتاج اليه في الباب الذي يراد الاجتهاد فيه ويمكن ان تحرز

254

الدليل بهذا الان المقتضي للاجتهاد والاستنباط في جميع الاحكام وهو الاطلاع على ما لا بد منه من
الامارات كلها والمطلع على امارات بعض المسائل فهو غيره سواء في تلك فيكون المقتضي للاجتهاد
موجودا فيه وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره وعلى هذا
التقدير يمكن ان يحمل قول المص ويجوز تعلق المعلوم الخ اعتراضا على الدليل المذكور وتقريره لا نسلم انه وغيره سواء
فانه قد يكون ما لا يعلم متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف او يعدم في المنتهى الى الكل
والجواب المعروض تسويتهما في صورة نقص المجتهد في الكل انما سيان في بعض المسائل اقول العمل
بظن كل احد غير جائز وانما الاعتماد في ذلك بالنقل فان ورود نقل بعمل العامل بظن مستنبط في
البعض والا فلا والمص لما عرف الفقيه بالمتهيئ لجميع الاحكام والرواية تقتضي العامل بقول الفقيه
في لا يصح تجزية الاجتهاد لان للمتجزي لا يسمى فقيها فالنزاع يرجع الى لحوق النص بان الفقيه يطلق
على مثل هذا المستنبط والنص على اعتبار قوله من غير كونه فقيها وعبارة المص في شرح المختصر يعم
ان يكون المتجزي فقيها في اول الكتاب ما يتعلق به ان قلت المص استدل على اعتبار التجزية حيث قال
المقتضي لوجوب العمل بحكم المستنبط المنتهي للكل وهو تحصيل ظنه بها لحكم موجود في المتجزي قلت المقتضي
لاعتبار حكم الفقيه هو كونه فقيها متهيأ للاحكام كلها كالامام الذي هو الاصل العام لجميع الاحكام والمص لا يعتبر
القياس فكيف يستدل بهذا الذي ليس منصوص العلة على ان احتمال احتياج المعلوم الى المجهول جاز في المتهيئ للكل
ايضا لان كل دليل لا يحضر عند المتهيئ ثم هو متهيئا لورود النص عليه دليل يستنبط به وهو ظاهر لكن هذا الاحتمال ل
كما اشرنا البحث الثاني الحق انه عليه الصلوة والسلم لم يكن متعبدا بالاجتهاد ولا مخبرا عن الاحكام ومبلغا لهم
الاجتهاد لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واذا لم ينطق الا عن الوحي فلا يكون اخبارا
عن الاجتهاد واما انه عمله ليس بالاجتهاد فلانه اذا كان معلما للمكلفين ومبلغا لهم بالوحي وعلى ان علمه
بالاجتهاد فيكون ادون في علمه من الرعية وهو ظاهر البطلان الا ان يقال ببعض الاعمال التي كان صلى الله عليه وآله
يعمل بالاجتهاد واما الذي كان يبلغ كله كان بالوحي والاشارة تدل على هذا المعنى وفيه انه خلاف ما فسره المفسرون
فتامل نعم قد يقال انه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى انما يصح الاحتجاج اذا العموم في جميع ما نطق به وليس كذلك لان الكلام

في القرآن وحده لان المقصود دفع ما كان الكفار والمنافقون ينسبون الى القرآن من الافتراء فيختص بما بلغه ويتبع العموم
كذا في الشرح العضدي وفيه ان ظاهر الآية العموم وحمله على العموم ادخل في رد زعم الافتراء فيختص في الشرح العضدي ولا يختص بما
العموم فلا نسلم انه ينفي الاجتهاد ولانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحي لم يكن نطقا عن الهوى بل كان قولا عن
الوحي اقول في يصح ان يقال المجتهدون لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر البطلان فان الوحي
من الآية ان كلامه خال عن شائبة الريب وليس كلام المجتهد كذلك ولانه عليه السلم قادر على العلم اي على اليقين بالوحي في
الحكم فلا يجوز العمل بالظن لان الظن كالتيمم يجوز لانقطاع الوضوء فلو جاز اليقين بالوحي يحرم العمل به لان القادر على
اليقين يحرم عليه الظن في الشرح العضدي لا نم انه قادر على اليقين فانه لا يعلم الا بانزال الوحي عليه وانه غير مقدور
نعم هو قادر عليه بعد الوحي وح لا يجوز الاجتهاد اتفاقا وذلك كالحكم بالشهادة مع انه لا يفيد الا الظن ولا يمكن
يمكنه معرفة الحكم بالوحي يقينا فيحرم عليه الظن بالوحي اقول حسن الظن بالنبي سيما سيد الانبياء عليهم السلم
هو انه متى اراد كان قادرا على الاقبال على الله والاستفاضة منه ومنع ذلك مكابرة واتفق في بعض الاحكام
كان لا اقتضاء الحكمة مثل ان يعلم انه صلى الله عليه وآله لا يقول من تلقاء نفسه او عن اجتهاده وكيف لا ويجوز
ان يكون كل الانبياء عليهم السلم مجتهدين يجوز عليهم الخطاء كما هو مختار عند الجمهور على ما هو البعيد عن الصواب يوجب
هو ان الدين وقياس الوحي بالشهادة ابعد عن تجويز الاجتهاد فانا نقول اولا انه عليه السلم كان يعلم يقينا انه جعل الشهادة
مثل دلوك الشمس علامة لوجوب الصلوة في الاحكام فاذا حضر عنده عليه السلم عدلان وشهدا على مال صار اليقين
المال للمدعي وثانيا ان الغرض في الحكم بالشهادة كان تعليم الامة اشاعة الاحكام التي هي عام بخلاف التبليغ فانه خاص
به صلى الله عليه وآله لا ضرورة في العمل بالظن فيه ولان مخالفه كافر ومخالف المجتهد ليس بكافر في الشرح العضدي لا نم
الكبرى فانه اذا اقترن بها القاطع كاجتهاد يكون في اجماع فان اقترن الاجماع يخرجه عن كونه تجويزا في العينية فكذا
اجتهاد الرسول صلى الله عليه وآله فانه اقترن به قوله وهو قاطع اقول في الشرح العضدي صرح بعدم حرمة مخالفته
صلى الله عليه وآله اجماعا وانه قال في تفسير قوله تعالى عفا الله عنك انه وقع الخطاء عن الرسول صلى الله عليه وآله
واصاب عمر وحده في الواقعة حتى قال النبي صلى الله عليه وآله لو نزل بلاء ما كان النجاة الا لعمر فعلم انه يجوز مخالفته
وايضا في صحيح الاحاديث عنهم ان ابا هريرة كان ذاهبا لا الا الناس سؤالا عند الرسول صلى الله عليه وآله وآله

255

عمر فسال عنه ابی ابن فقال ابوهریره اذهب لی الناس لاقول لهم ما اوتی رسول الله صلی الله علیه واله ان اقول لهم
فسال عمر عما یقول فصرت حتی قعد علی استه فدخل عمر علی رسول الله صلی الله علیه واله فقال یا رسول الله ان الناس
حدثوا عهد الجاهلیه وهذا القول لاناسب عندهم ومثل هذا کثیر فی التفاسیر المنسوبه الی اهل السنه ان الله تعالی ثمانیه
عشر واقعه وقع الاختلاف بین رسول الله وعمر ورجح قول عمر لانه علیه السلام کان توقف فی الاحکام علی الوحی ای لو
کان الاجتهاد جایزا لما تاخر فی الاحکام ای کان ماخذها حاضر الانتظار الوحی ویمکن ان یناقش بان الاخر
التاخر فیما هو ماخذه کان حاضرا وقد قرر هذا الدلیل فی الشرح العضدی بانه لو کان النبی صلی الله علیه واله متعبدا
بالاجتهاد ولما تاخر فی جواب سوال المجتهد وکیف لجوزه علیه واللازم باطل لانه صلی الله علیه واله تاخر فی الجواب
کثیرا وفی الشرح العضدی الجواب لانم الملازمه فانه ربما تاخر لجواز الوحی الذی عدمه شرط فی الاجتهاد ولانه انما
تعبد به فیما لانص فیه فلا یتحقق عدم النص بعدم الوحی وایضا ربما تاخر للاجتهاد فان استفراغ الوسع کان یستدعی
زمانا اقول مستند منعه مقدمه ممنوعه وهی ان اجتهاده مشروط بعدم جواز الوحی والوحی جایز دایما بالنسبه الی
الرسول صلی الله علیه واله فلا یصح اجتهاده قطعا واما المستند الثانی وهو ان التاخر کان بواسطه استفراغ المجتهد
فسقطه مما لایخفی لان المشهور فی الروایه انه کان بعد التاخیر یاتی بالوحی عن الله تعالی وما کان یرتب القیاس التقیی
یاتی به مثلا ولان تجویزه اجتهاده علیه السلام ینفی لا تجویز اجتهاد جبرئیل علیه السلام فینتفی القطع بالوحی بعلم مما
ذکرنا توجه المنع علی هذا احتج الشافعی بان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص الماخوذ من الوحی والاشق اکثر ثوابا
فیکون اولی بالنبی صلی الله علیه واله واقول اذا لم یات الوحی علی الشافعی من این علم ان الاجتهاد اشق ثم من
این علم ان الاجتهاد بالنسبه الیه صلی الله علیه واله اشق فانه یمکن ان یکون الاجتهاد عنده اسهل الامور ثم لانم
ان کل ما هو اشق بالنسبه الیه صلی الله علیه واله اکثر ثوابا فان نوحا علیه السلام مع طول عمره وکثره عبادته لم
یحصل له ثواب اعمال الرسول صلی الله علیه واله والاعتقاد ان النبی صلی الله علیه واله له القوه القدسیه عن العمل
بالنص وهذا الحکم لا یحتاج الی نظر لانا نقول لاریب ان العمل بالنص المترتب علی نزول الوحی الموقوف علی
الانسلاخ عن البشریه والاقبال علی الله بالکلیه اصعب عن مجرد القیاس ان قلت القیاس موقوف علی
الاصل الذی هو النص فیحتاج الی الوحی مع الزیاده قلت القیاس یکفیه الاصل المعلوم بالقیاس وان

وان انتهی الاخره الی الوحی بخلاف العمل بالنص فانه یحتاج دایما الی الوحی ان قلنا الوحی لیس بالاختیار
والکلام انما هو فی العمل بالنص بالاختیار قلت الاشق افضل سواء کان بالاختیار او لا بقوله تعالی عفی
الله عنک هذا الدلیل کما یفید اجتهاده صلی الله علیه واله یفید الخطا فی اجتهاده وفی الشرح العضدی وقد اختلف
فی جواز اجتهاده صلی الله علیه واله ووقوعه والمختار وقوعه لنا قوله تعالی عفی الله عنک لم اذنت لهم عاتبه
علی حکمه ومثل ذلک لایکون فیما علم بالوحی ولقوله صلی الله علیه واله لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت
الهدی وسوق الهدی شرعی ای لو علمت اولا ما علمت اخرا لما فعلت ومثل ذلک لایستقیم الا فیما علم
بالرای وفی الشرح العضدی استدل ابو یوسف بقوله تعالی لتحکم بین الناس بما اراک الله لان الروبه یحتمل
لابصار مثل رایت زیدا والعلم مثل رایت زیدا قائما وللرای مثل رای فیه الحل والحرم واراک لایستقیم
العین اذ هو فی ما لنسبه الی الاحکام وکذا لایحتمل ان یحمل علی العلم لانه تقرر فی النحو انه یجب ذکر المفعول الثالث اذا
ذکر الثانی والثانی مذکور هکذا فیکون المعنی بما جعل الله رایک فثبت القیاس واجب لانه بمعنی الاعلام وما مصدریه
لیس بموصول حتی یحتاج الی الصله وتمیمها وحذف المفعولان معا وانه جایز واقول لو حمل الایه علی ما حمله
ابو یوسف یلزم ان یکون مدار حکم النبی صلی الله علیه واله علی القیاس لان الایه انا انزلنا الیک الکتاب بالحق
لتحکم بین الناس بما اراک الله علی ان الرویه یحتمل معنی العلم والعلم یطلق مرادفا للمعرفه فی تفسیر القاضی بما
اراک الله بما عرفک الله واوحی به الیک وهذا اعجب ایضا ما اورد علی هذا السند ان متعه الحج والنساء
کانتا فی زمان النبی صلی الله علیه واله وایام خلافه ابی بکر ورد هما عمر اجابوا کما فی کتب الکلامیه ان المجتهد
یجوز له ان یخالف المجتهد وهذا اول علی ان خلافه صلی الله علیه واله جایز وواقع فان اجوز مثل هذا یجوز هذا
فی مثل اکثر الاحکام من المجتهدین فلم یبق وثوق بالدین وجاز ان یبیع امیر المومنین وابطال التعلق بما هو
المحکی فی النصوص ویجوز ان یکون رسول الله صلی الله علیه واله مثل ان فی یعیب یخطی باجتهاده فوق السنه
لا ضر خلق الله رحمه الله العالمین والعجیب من الکل ان الشافعی اذا اخطا له اجر واذا وقع الخطا من الرسول
صلی الله علیه واله فی الاجتهاد یقولون عفی الله عنه فیکون رتبه اولی من الشافعی وان الجواب ان النبی صلی
اعتبار ما مع التسویغ شرعا فانه لایجوز له العمل بالظن فلو فعل یحصل له الاثم ولو سلم جوازه لانم ان کل ما هو

الاجر حاصل له صلی الله علیه واله فانه سقط عن علو درجته بعض ما یحصل الاجر للمشقه کالشهاده ولهذا فان الحاکم محروم عنها
وکذا ثواب التقلید والعفو عن اصحابه کما فی قوله تعالی لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک وما تاخر فان المراد ذنب الامه
واقول فیه ان العتاب انما یتوجه للاذن والاذن لیس فعل الاصحاب فالجواب ان العفو باعتبار تاکید النهی علی عدم
فعله فیما بعد والا کان الاذن مباحا فان النبی صلی الله علیه واله ما کان مذهب جمیع المکلفین الی الجهاد وکما استاذن
عنه علیه السلام بعض المنافقین ان یتاخروا عن غزوه تبوک فاذن لهم نزل الایه مصدرا بالعفو عفی الله عنک تنبیها علی ان
اهل النفاق مما لایوذن لهم والمبالغه حتی یعلموا انه لا اذن فیما بعد فلا یحتاج الی الاجتهاد وکیف لا علی تقدیر
الاجتهاد ولا یحتاج الی العفو لان الاجتهاد لو کان خطا لیس بذنب او ان الاذن شرط فی الاباحه فصح
اسناد العفو معه اقول الاباحه یکفیها البراءه الاصلیه وعدم الامر النبی صلی الله علیه واله فلا یحتاج الی الاذن
ولو سلم فهذا الایه نسبه العفو الیه صلی الله علیه واله وبالجمله ان الماذون به ان کان خطا وذنبا فالاذن کذلک
فلا یناسب وعدم سیاق الهدی لایدل علی ان سیاقه کان بالاجتهاد فانه یحتمل ان یکون من اول الحال
ما ظهر لمصلحه کافضیله عدم سیاق الهدی وکمال اجر حج التمتع وظهر لهم فقال الرسول صلی الله علیه واله هذا القول
تحریضا علی حج التمتع البحث الثالث فی شرایط المجتهد ای ما یحتاج تحقق الاجتهاد فی الموصوف به الیه والضابط
فیه ان فی الاجتهاد تمکن المکلف من اقامه الادله علی المسائل الفرعیه الشرعیه وتهیوه منها والتمکن والتهیو واحد
فیکون الضابط فی تحقق الاجتهاد ویمکن المکلف من اقامه الادله المذکوره وانما یتم ذلک التمکن باموراحدها
معرفه متن اللغه وغیرها من العلوم العربیه المستعمله التی یدور علی معرفتها القران الحدیث ومعانی الالفاظ الشرعیه التی
یسمی منقولا شرعیا الا بالجمع من اللغه والشرع فان اللغه کثیرا ما وقع فی القران والحدیث وکذا المنقولات الشرعیه فان
بعضها متعلق بالاصول الکلامیه بل بما یحتاج الیه فی الاستدلال علی الفروع الشرعیه ولو راجع اصلا صحیحا عنده
کالصحاح معانی الالفاظ جاز ولا یحتاج الی الحفظ ویدخل فیه ای فی معرفه الالفاظ معرفه النحو فان النحو یعلم حال
النوعی للالفاظ فان معرفه ان مثل زید قایم دال علی الاسناد الخبری وغلام زید دال علی النسبه الاضافیه من العلم
بالوضع النوعی والتصریف فان معرفه ان صیغه فاعل یدل علی الفاعل ومفعول لمن وقع علیه الفعل من العلم بالوضع
النوعی وانما قلنا ان معرفه اللغه لابد منها لان الشرع عربی لا یتم الا بمعرفتها فلا یتم الا بها وما لا یتم الواجب

الواجب الا به فهو واجب کما وتفصیله اثباتا ونفیا وثانیها ان یکون عارفا بمراد الله تعالی من اللفظ ای
یعلم معنی الکتاب والسنه وانما یتم ذلک لو عرف انه لایخاطب بما لا یفهم معناه ولا بما یرید به خلاف ظ
من غیر بیان وقت الحاجه لما مر تفصیله ولا یخفی ان العلم بمراد الله تعالی لایحتاج الا الی هذه المقدمه وانما یتم ذلک ای
عدم الخطاب یتوقف علی علمه تعالی بالقبیح فانه تعالی لو کان مضطرا الی فعل القبیح علی وجه الاضطرار والعلم بصدق
الرسول صلی الله علیه واله ای یتوقف حکمته علی العلم بصدق الرسول صلی الله علیه واله فاذا لم یعلم صدقه
لا یکون بعثته لایتی مما لایکون موافقا للحکمه ویحتمل عطفه علی قوله بموقعها فی قوله لان الشرع عربی لایتم الا
بموقعها ای بمعرفه الامور المذکوره ولایتم الا بالعلم به ویحتمل غیر ذلک کما لایخفی اقول اعجاز القران یکفی
فی اثبات الشرع ولا یحتاج الی صدق الرسول صلی الله علیه واله واصول قواعد الکلام عطف علی قوله
صدق الرسول ای العلم بقواعد الکلام کمسئله وجود الواجب والقدره العامه والعلم العام مما یتوقف علیه
اثبات الشرع علی ما تقرر وهذا ای جمیع ما ذکرنا لایتاتی علی قواعد الاشاعره لانهم لا یقولون بالنقص فی
الافعال فیجوز علی قولهم الکذب علی الله وعلی الرسول والسفه والهذیان وتقویه الکاذب واقبالها
وثالثها ان یکون عارفا بالاحادیث الداله علی الاحکام الشرعیه الفرعیه اما بالحفظ للاحادیث
وهو الاعلی او بالرجوع لاصل صحیح من الکتب المعتبره للحدیث واحوال الرجال الرواه التوی من
الضعیف لیعرف صحیح الاخبار من سقیمها اعتلال الحدیث عدم صحته ویعرف ایضا من الکتاب ما یستفاد
منه الاحکام وهو خمسمایه ایه تقریبا ولا یشترط حفظها ای لایشترط فی الاجتهاد حفظ الایات
المذکوره بل یشترط معرفه دلالتها وقت الاستدلال بها ومواضعها لیرجع حال الاراده الیها بحیث
یجدها عند طلبها ورابعها ان یکون عارفا بالاجماع بان یعرف معنی الاجماع وحجیته ومواضعه ای المسایل
المجمع علیها بحیث لایفتی ولا یجتهد بما یخالفه وقد مضی ان مخالفه بعض الاجماع جایز وخامسها ان یعرف ادله
کالبراه الاصلیه فانا مکلفون بها اذا لم یکن دلیل یعرف عندنا والاستصحاب علی ما یاتی وغیرهما کما فی ولا لم
الشیء علی ایجاب مقدمته وسادسها ان یعرف شرایط البرهان لا دخل له فی الاجتهاد فی الاحکام
لکنه مما یتوقف علیه الاصول الکلامیه ودفع حجج الخصم وقد یطلق البرهان علی الدلیل المطلق کما صرح به العلامه

التفتازاني في شرح الشرح العضدي ويمكن حمل كلام عليه فانه في عدم الاخليه وكذا شرائط المتوقف شرائط
القياس الفقهي والاستواء ورابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ فانه لو لم يتميز بين الناسخ والمنسوخ يمكن
ان يفتي بالمنسوخ والعام والخاص حتى لا يعمل بالعام الذي خصص بالعموم والمطلق والمقيد حتى لا يعمل
بالاطلاق بذهوله عن القيد وغيرها من المجمل والمبين والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه ثم منها ان يكون
له استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من الاصول المسائل اقول هذا اقرب من التمكن الذي مضى ذكره
ويمكن ان يراد بقوة الاستنباط سرعة الانتقال ويسميه بعض الفقهاء القوة القدسية كما في الدروس ويحمل
ذلك على ان لا يكون متناهيا في البلادة وهو ان يكون بحيث اذا راعى اجزاء القياس شرائطها
الانتقال بغلط فهذا لا يكون مجتهدا اذ من حصل الاسباب كلها فهو منتهي باعتبار الاسباب لكن
بعد ترتيب القياس تغليط فهذه مرتبة لغوي بعد المرتبة الاولى على ما يفهم من كتاب الانشارات الفصل
الثاني المجتهد فيه اي المسائل التي معظم المجتهدين من استفراغ الجهد لتحصيل الظن بها وهو كل حكم اي مسئلة
شرعي ليس عليه دليل قطعي اقول التنبيه من الادنى على الاعلى يفيد القطع في لا يكون من ادلة الفقه وقد
اسلفنا ما يتعلق بجوازه فخرج بالشرعي الاحكام العقلية كما مر وبنفي الدليل القاطع اي ما سعى الدليل
القطعي حيث قال المص ليس دليل قطعي ما علم كونه من الشرع بالضرورة من الدين كونا الصلوة واجبة
والزكوة واجبة كما اشار المص بقوله كوجوب الصلوة والزكوة على ما مر تفصيله في اول الكتاب الفصل
الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث ثلث الاول اجمعت العلماء على ان المصيب في العقليات
واحد الا الجاحظ والعنبري لانهما قالا ان الكافر المجاهد معذور لانه ما قصر الا انه لم يفصل الا المط
ولا اعتراض عليه فان الاعتراض ليس الا باعتبار التقصير ولا يتصور بوجه لكن الا ان بين الكافر المجاهد
حق جاده واحد للمط لقوله تع والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فمن لم يهد لم يجهد حق جهده فهو مقصر فالكافر
في النار كلهم فانهما اي الجاحظ والعنبري قالا كل مجتهد مصيب فيها في العقليات لا بمعنى المطابقة بل بمعنى
زوال الاثم حاصله ان مطابقة الشيئين النقيضين مستحيل فلا يصح الاصابة باعتبار المطابقة للواقع فالمراد
ان الكافر المجاهد اذا لم يكن مقصرا اصلا لا يدخل النار والحق الاول لان الله تع كلف بالعلم ونصب عليه دليلا قاطعا

٢٥٨ فالمخل فيه مقصر قطعا فيبقى في العهدة لقوله تع والذين جاهدوا الاية اقول دعوى ان المخطئ في الاصول الكلامية
مخطئ جدا يبقى في النار مخلدا يبطل ان المجتهد المخطئ مثاب لان الله تع لو سلم انه نصب في كل المقاصد الكلامية ادلة
يقدر عليها كل مكلف بسعيه فهذه الدعوى اقرب في الفروع فيكون المخطئ في الفروع مواخذا ايضا لانه من تقصيره
فلا يصح العمل له بما اخطاء فيه من الفروع ولمن قلده الا ان يتم علمنا ذلك في الفروع بالبعض دون الاصول اوما
المسائل الشرعية الفرعية فالحق ان المصيب فيها واحد النظر المصيب في هذا القول غير ما قاله الجاحظ ورد فيه
لانه لو اريد رفع الاثم يكون الكل موافقا بل المراد من ادرك مراد الله من الشرع كما يفهم من قول المص وهو الذي
اصاب حكم الله تع في الواقعة والمراد بحكم الله هو الامر والنهي لا الاخبار المرتبة عليهما فانه يقع مناقضة الا ان يقال
ثم ان توقيف المص على ما قال المص انما يظهر فيما اذا كان حكم الله تع متعينا في نفس الامر قبل الاستدلال حتى يظهر
الاصابة فاذا لم يكن مط فلا معنى للاصابة كما يقال اصاب سهم الرامي الغرض او الصيد او اخطاء سهما وذهب
جماعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب الاصابة هو ادراك مراد الله تع
وادراك ما طابق الواقع او رفع الاثم وليس المراد الاخير لانه ليس لله تع في المسئلة الاجتهادية حكم معين عندهم
فلا يمكن الاصابة والخطاء فيه اقول يلزم ان لا يكون المستدل الناظر له مطلوب يتوجه اليه بخصوصه ثم المخطئ
معذور اجماعا اما عند المصوبة فلانه لا خطأ اما عند المخطئة فلان له اجرا واحدا الامن بشر المريسي رسية
كسكينة قرية منها بشر بن عتاب المريسي كذا في القاموس في باب الميم والسين المهملة والعلماء ذهب لقوله تع
والذين جاهدوا فينا الاية لكن الاجماع خصصه في الفروع لنافي رد المصوبة واثبات ان المجتهد يخطئ ويصيب
ان احد الامارتين ان رجحت على الاخرى تعينت للعمل فالمخالف لها مخطئ وان لم ترجح احديهما في نفس الامر
كان اعتقاد كل من المجتهدين باعتقاد رجحان امارته خطأ فيكون كل منهما مخطئا ولان المكلف ان كلف بعمل
عن طريق وامارة كان حكما في الدين اما شيئها على تقدير ان يوجد بارادته او بما لا يطاق اذا كان الحكم
معينا عند الله غير معين عند المكلف الاول بط بالاجماع والثاني لما مر وان كلف عن طريق فان خلا الطريق
عن المعارض تعين الحكم والعمل به والا فالراجح من الطريقين متعين فان عدم الرجحان واستوى فالحكم التخيير على ما اختاره
المص والتساقط والرجوع لا الى غيرهما من البراءة الاصلية وعلى كل تقدير من التخيير والتساقط او عدم المعارض او

رجحان المعارض فالحكم معين فالمخالف له اي لهذا الحكم مخطئ فالمصيب واحد اذ حكم الله متعين في نفس الامر على التقادير المذكورة
اقول الحق ان الله تع لا يصب طريقين متعارضين راجحا ومرجوحا اذ المرجوح عبث بل هو يوجب الخطاء واما التعارض فان
المتساويان فهما كالدليل الواحد على تقدير التخيير لكن قد ابطلناه وعلى تقدير التساقط يبقى عبثا لكن الروايات
من الصحابة والتابعين قاضية بان المجتهد يخطئ ويصيب في المحصول قال ابو بكر اقول في الكلالة برأيي ان كان صوابا
فمن الله وان كان خطأ فمني واستغفر الله وروي ان عمر حكم بحكم فقال له بعض الحاضرين هذا هو والله الحق وحكم
بحكم آخر فقال الرجل والله هذا هو الحق فقال له عمر ان عمر لا يعلم انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا وقال عمر ايضا
لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر ان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمنه ووقع من عمر في الحاملة المعترفة بالزنا بما رجم ولك
على خلاف النص ولم يلزم تفسيق عمر وهذا ايدل على ان استفراغ المجتهد لا يلزم في الاجتهاد فان عدم وهو ان النص الظاهر مع
المشهور لا ينافي الاجتهاد ثم تدبر البحث الثاني الحادثة ان ترتبت بالمجتهد نفسه من غير نظر لا الى غيره سواء كان مجتهدا او لا عمل
على ما اداه اجتهاده اليه اعلم ان من قال ان المصيب واحد اورد على المصوبة بان تصويب الكل يقتضي لا التنازع الانقطاع
له كما اذا قال المجتهد لامرأته المجتهدة انت بائن ثم راجعها والزوج يرى الرجعة بالكنايات دون المرأة تنازعا
في الوطي تنازعا لا يمكن قطعه فقال المصوبون هذا لازم عليكم ايضا فان المخطئين سلم وافقونا بان المخطئ يجب عليه العمل بظنه
الخطاء اذا لم يعلم خطاءه فعاد المحذور اقول يمكن ان يقال على مذهب المخطئة ان خطاء الاجتهاد اذا كان ظاهرا وعلم
المجتهد المصيب وجه خطاء المخطئ بالتحقيق يجوز له زجره ومنعه فان كانت المرأة مخطئة يصح جبرها بالمقاربة بخلاف اذا كان
الاثنان مصيبين فان تساوت الامارات في نفس الامر تخير على المختار عند المص او حكم بالتساقط وعاد الى الاجتهاد
بان يعمل بالبراءة الاصلية وان تعلقت الحادثة بغيره بغير المجتهد وكان لا يجري فيه الصلح كالمال وغيره من حقوق الادميين
اصطلحا من غير احتياج الى الرفع الى الحاكم او ترافعا الى الحاكم يفصل بينهما او جعلا للمتنازع الحكم حكما وان لم يجر فيه
الصلح كالطلاق بصيغة يعتقد انها منعقدة دون الآخر كما في مسئلة الكنايات رجعا الى حاكم غيرهما سواء كان
صاحب الواقعة مجتهدا غير حاكم او حاكما او لا يكون مجتهدا اصلا اذ ليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من
يقضي بينهما بين الحاكم والمدعي وان ترك الواقعة بالمقلد ولا يتمكن من الصلح ولم يمكن له زمان يقلد فيه على الاجتهاد رجع
الى المفتي فان تعدد المفتي رجع لا ما اتفقوا عليه على فتواه وان اختلفوا اخذ الجميع عمل بالاعلم الازهد فان تساويا تخير

٢٥٩ في العمل بقول ايهما شاء فان حكم المفتي بوقوع الخلع ثلثا فسخا اي على اعتقاد ان الخلع فسخ لا طلاق فلا يصير المرأة التي
خالعها ثلثا المطلقة ثلثا تحتاج لحاقا في نكاح الزوج الذي خالعها اما ثلثا الى محلل فنكح المفتي المذكور المرأة المذكورة
نفسه على فرض انه هو الزوج والخالع ثلثا ثم اعتقد مساواته للطلاق اي ثم رجع عن اعتقاد ان الخلع ليس بطلاق
واعتقد انه طلاق والاقرب بقاء النكاح لان حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح الذي وقع منه تأكد فتواه بجعله في المحصول
ان المجتهد اذا ادى اجتهاده الى ان الخلع فسخ فنكح امرأة خالعها ثلثا ثم تغير اجتهاده فاما ان يكون قد قضى القاضي بصحة
ذلك النكاح قبل تغير اجتهاده او ما قضى الحاكم بذلك فان كان الاول بقي النكاح صحيحا لان قضاء القاضي لما اتصل
به تأكد ولا يجوز فيه تغير الاجتهاد فان كان الثاني لزم تسريحها ولا يجوز امساكها على خلاف اجتهاده فلا يفيد النكاح
بتغير الاجتهاد اما لو اعتقد قبل النكاح ثم تغير اجتهاده ان الخلع فسخ فانه يحرم عليه امساكها ولو كان الزوج عاميا
خالع امرأته ثلثا فامسك بقول المفتي بناء على ان الخالع فسخ ثم تغير اجتهاد المفتي المذكور وهو عمل بقوله فالاقرب انه
يرجع عن النكاح الذي نكح بعد الخلع بقول المفتي كما في التحول عن القبلة اذا تغير اجتهاد المتبوع بخلاف قضاء القاضي فانه
مقرر والفرض ان العامي عمل بمجرد الفتوى لا الحكم لان الحكم اقوى من الافتاء ولان الحكم لا ينقض الا ان يخالف
دليلا قطعيا لا ظاهرا البحث الثالث المجتهد ان ذكر دليل فتياه اولا لم يجب له ثانيا تكرار الاجتهاد والا اجتهد
فان خالف افتى بالثاني تحريره ان المجتهد اذا افتى مرة بما ادى اجتهاده اليه ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فان كان
ذاكرا دليله على اجتهاده اولا فهو مجتهد ويجوز له الفتوى وان كان ناسيا لزم ان يستأنف الاجتهاد فان اداه
اجتهاده لا خلاف الاجتهاد الاول افتى بما اداه الاجتهاد ثانيا اقول في العقائد الدينية الكلامية
لا يحتاج الى تذكير الدليل ويكفي اليقين الحاصل المدعى في الايمان ولو نسي الدليل بالكلية فانظر ان يكون المسائل
الفرعية كذلك ولعلهم يفرقون بين ما حصل بالقطع وما حصل بالامارة لاحتمال الرجوع في الثاني التامل وعرض المفتي
المستفتي واعلم رجوعه عن الاجتهاد الاول ولو لم يجتهد مع علمه بانه اجتهد المسئلة المعلومة لكن نسي الدليل فقد
له البناء على الاجتهاد الاول والافتاء بذلك الاجتهاد والاقرب في ذلك للاستصحاب ان قلت يمكن قياس
التنبيه من الادنى على الاعلى لان نسيان الدليل اذا لم يمنع في الاصول فمع الاولى ان لا يمنع في الفروع قلت
الفرق ظاهر فان مدار الاصول على اليقين والفروع على الظن فلا يقاس احدهما بالآخر الفصل الرابع

في المفتي والمستفتي وفيه مباحث اربعة الاول يشترط في المفتي والحاكم اي القاضي الايمان فلا يصح الحكم والفتوى
من غير المؤمن والعدالة وقد مر توجيهها لان غيرهما ليس محلا للامانة فلا يعتمد في امر الدين الذي هو اهم المهام
والعلم بما يحتاج اليه الفتوى لان الفتوى والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله بلا علم وهو — الافتاء والحكم
اجماعا وبالنص الصريح وهل يفتي غير المجتهد الفتوى بما يحكيه من المجتهد الاقرب انه ان كان يحكي عن حي جاز له
العمل اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع لو خالف حيا اي لو حكى عن ميت لم يجز الاخذ بقوله لانه لا قول
للميت بدليل ان الاجماع ينعقد بخلافه وينعقد مع موته وهذا يدل على انه لم يبق له قول بعد موته وفائدة تصنيف الكتب
الفقهية وكتابتها مع فناء اربابها امران الاول استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية
ى بناء بعضها على بعض والثاني معرفة المتفق عليه من المختلف فيه ثم في المحصول وللقائل ان يقول اذا كان الراوي
عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل للعامي ظن صدقه ثم كان المجتهد ثقة
عالما فذلك يوجب ظن صدقه في ذلك الفتوى وح يتولد للعامي من هذين الظنين ان حكم الله ما رواه الراوي
العدل الحي عن ذلك المجتهد الميت والعمل بالظن واجب وايضا قد انعقد الاجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا
النوع من الفتوى لان الزمان خال عن المجتهد والاجماع حجة هذا كلام المحصول وهو يستلزم بطلان الاجماع الذي انعقد
بموت الثقة العدل الا ان يخصص الظن المذكور بما سوى مادة الاجماع وان حكى عن حي عن اهل الاجتهاد فان كان
قد سمعه منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايضا بفتواه الذي نقله وكذا لو سمعه من مخبر ثقة عن المجتهد الحي وان كان المجتهد
به الحكم فالاقرب جواز العمل به بالمكتوب ان امن التزوير والا فلا البحث الثاني الحق انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد
اهم في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد فانهم لم يجوزوا التقليد في المسائل الاجتهادية وغيرها الا ان يظهر له صحة اجتهاده
عن دليل وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة عام في غيرها اوجب التعليم على بعض الفرقة فجاز لغيرهم التقليد متفق عليه انما الخلاف في ظهور — اقوال جواز التقليد
اجتهاده من غير دليل والاية لا ينافيه الا ان يقال مقتضى الاية الاعم ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي فان لم يكن
فيها اي في الواقعة مكلفا فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا فان كان بالاستدلال فان كان مكلفا بالبراءة
الاصلية فهو باطل بالاجماع لان المكلف في زماننا ليس مكلفا بالبراءة الاصلية اجماعا وان كان العامي مكلفا

مكلفا بغيرها اي بغير البراءة الاصلية من الاستدلال فان لزم ذلك اي التكليف بالاستدلال حين استكمل عقله اي الاول
بلوغه فهو باطل بالاجماع لان كل الناس ليس مكلفا بالاجتهاد بل انما هو فرض كفاية لا فرض عين وان كان التكليف بالاستدلال
حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق وايضا خلاف الاجماع فان الاجتهاد ليس فرض عين كما قلنا
واقول الاجماع الذي نقله المص في الدليل المذكور يبطل ما نقله من معتزلة بغداد من عدم تجويزهم التقليد مطلقا
ويمكن ان يكون مراد معتزلة بغداد ومن وافقهم ان التقليد المحض لا يجوز من غير ان يسال عن وجه الاجتهاد كما
سم يشعر به عبارة المحصول وغيرها كما اشرنا اليه في المحصول لنا وجهان الاول الاجماع لانه قبل ظهور المخالف
لان العلماء في كل عصر لا ينكرون على العامة الاقتصار على مجرد اقاويلهم ولا يلزمونهم ان يسالوهم عن وجه اجتهادهم
٤٥٠ الثاني ان العامي اذا نزلت به حادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا بالشيء وهو باطل بالاجماع لانا
يلزمه الرجوع الى قول العلماء والخصم يلزم الرجوع الى الاستدلال والاستدلال منه باطل بالاجماع لان الاستدلال
اما بالتمسك بالبراءة الاصلية او بالادلة السمعية والاول باطل بالاجماع والثاني ايضا باطل لوجهين الاول ان الصحابة
ما كانوا يلزمون من لم يشرع في طلب العلم حال استكمال عقله وثانيهما ان ذلك يوجب فساد العالم لاشتغال
كل الناس بالاجتهاد والثاني ايضا باطل لانه يقتضي ان يجب عليه تحصيل صفة المجتهدين عند نزول الحادثة
وهو غير مقدور له وللقائل ان يقول ان القائلين بانه لا يجوز التقليد في الشرع لا يقولون بالاجماع ولا
بالخبر الواحد ولا بالقياس ولا يجوز التمسك بالظواهر المحتملة واذا كان كذلك سهل الامر عليهم فانهم
قالوا قد تقرر عند العقل ان الاصل في اللذات الاباحة وفي المضار الحرمة فان جاء في بعض الحوادث
نص قاطع المتن قاطع الدلالة يوجب ترك ذلك الاصل العقلي وان لم يوجد ذلك فالبقاء على حكم العقل و
النص القاطع يمكن ضبطه من غير فساد في العالم اقول بعد اثبات حجية الاجماع وحجية الادلة يبطل كلامهم والمسائل الاصولية
الكلامية فالحق المنع من التقليد فيها لان الله تعالى منع من اتباع الظن وهو يشمل الفروع فخرج الاصول لكن امر عليه السلم
ز بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو ولما ذكره من الايات والروايات القاطعة فيجب علينا لوجوب الاقتداء
كما داوم النبي وما من الخواص ولان التقليد غير معلوم الصدق فيمنع التمسك من العلم لاشتماله على جواز الخطاء والاحتراز
عنه حسن عقلا وقبول النبي صلى الله عليه وآله من الاعرابي الشهادتين مجرد تعلمه عليه السلم بتحصيل اصول العقيدة

بير كرشاهدته صلى الله عليه وآله للاعرابي وان لم يتمكن الاعرابي من التعبير عن تلك الادلة على وجه تنصيص يطابق
القوانين ولم يتمكن عن الجواب عن الشبهات فانه ليس فرض عين بل فرض كفاية البحث الثالث العامي
يجب عليه التقليد في الفروع كما بينا اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من تحصيله فحصل الاجتهاد بان سعى
في تحصيل العلوم التي لا يتيسر الاجتهاد الا بها تخير بين الاجتهاد وبين الاستفتاء عن المجتهد هذا
اذا كان عالما بالعلوم التي لا يتيسر الاجتهاد الا بها لكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما بلغ رتبة
الاجتهاد واجتهد لم يجز له العدول الى قول المفتي وان لم يكن البالغ رتبة الاجتهاد قد اجتهد فقيل يجوز
علم له التقليد مطلقا من اي مجتهد كان وهو قول اسحق بن راهويه والثوري واحمد بن حنبل وقيل انما يقلد الا
وقيل انما يقلد الاعلم وهو قول محمد بن الحسن الشيباني وقيل انما يخصه اي يخص البالغ رتبة الاجتهاد دون ما يعنيه لغيره وهو قول
بعض العراقيين وقيل فيما يخصه اذا كان الوقت ضيقا وخاف الفوات لو اشتغل وهو قول ابن سريج والاقرب
المنع لانه متمكن من تحصيل الظن بطريق اقوى من التقليد متعين عليه ووجه القوة يخرج بطريق الكذب على المفتي واقول الحق
قول ابن سريج فانه اذا ضاق الوقت لا يكون متمكنا من الاجتهاد وهو ظ احتج من قال انه يجوز التقليد للعالم
للعالم تقليد عثمان لابي بكر وعمر في المحصول ان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان ابايعك على كتاب الله وسنة
رسوله وسيرة الشيخين فقال نعم وكان ذلك بمشهد من عظماء الصحابة لم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا فان قلت ان
عليا عليه السلام خالف فيه قلت انه لم ينكر جوازه لكنه لم يقبله ونحن لا نقول انه يجب حتى نظر بما ذكرت واقول فيه
بحث لان امير المؤمنين عليه السلم لم يقبل جوازه ودعوى انه عليه السلم قبل جوازه مسلم البحث الرابع لا يشترط
في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد فلا يحتاج الى العلم بصحة الاجتهاد بل يكفي الظن
فيجب ان يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وهذا انما يصح اذا كان المراد باهل الذكر اهل الاجتهاد وقال
محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل في تفسيره المسمى بمفاتيح الاسرار عن جعفر بن محمد عليه السلام ان رجلا سأله
فقال من عندنا يقولون في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ان الذكر هو التوراة واهل الذكر علماء
اليهود فقال عليه السلم اذن والله يدعونا الى دينهم بل نحن والله اهل الذكر الذين امر الله تعالى برد المسألة الينا
وكذا نقل عن علي عليه السلم انه قال نحن اهل الذكر وروي ان ابا ذر الغفاري شهد الموسم بعد وفاة رسول الله صلى

صلى الله عليه وآله فلما احتفل الناس في الطواف وقف بباب الكعبة واخذ بحلقة الباب ونادى ايها
الناس ثلثا فاجتمعوا وانصتوا ثم قال من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا ابو ذر الغفاري احدثكم بما سمعته
عن رسول الله صلى الله عليه وآله سمعته حين احتضر يقول اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي وانهما لن يفترقا
حتى يردا على الحوض كهاتين وجمع بين المسبحتين من يديه وقرنهما وساوى بينهما ولا اقول كهاتين وقرن بين
اصبعه الوسطى والمسبحة من يده اليمنى لان احديهما تسبق الاخرى الا وان مثلهما فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها
نجا ومن تركها غرق هذا كلام الشهرستاني بحروفه ان قلت عموم الاية لا يدل على وجوب غلبة ظن الاجتهاد وكذلك
هو اعلم من الخارج وانما يحصل هذا الظن للمستفتي برؤيته للمفتي منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق الذين لهم قدر كامل
واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وهذا يوجب غلبة ظن اجتهاده واذا غلب على ظن المستفتي العامي ان — علم
المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا لان غلبة الظن بالاجتهاد لازم وهذا الاجماع من ظن
عدم العلم لانه امر لنظر المجتهد في الامارة اي ظن المستفتي بعدم علم المفتي وعدم ديانته كامارة المجتهد بالحكم فكما يجب
على المجتهد الحكم بالامارة فكذلك ظن المستفتي يوجب عدم العمل بقول غير العالم مثلا فلو افتاه اثنان فصاعدا على مسئلة
ل ما زهد [illegible] فان اتفقوا فلا نزاع في صحته والا اجتهد المستفتي في تحصيل الاتقى الاعلم الاورع وقلده وان تساويا
في العلم والورع تخير فيما وقع الاختلاف فيه في متابعة ايهما شاء وان ترجح احدهما بالعلم والاخر بالتقوى
تعين الاعلم لان العلم له اسوة حسنة على السائر ويعلم الاعلم بالتسامع ممن يعتبر قوله في مورد العلماء او التواتر
الدالة على انه اعلم لا بالبحث عن نفس العلم بان يباحث العامي مع المجتهد او نحس على العامي في ذلك لما كان العامي
ذلك لما كان العامي غير شامل للعالم المعين صح ذلك ولا يجوز للعالم اذا لم يكن من اهل الاجتهاد الافتاء
بقول مجتهد حي او ميت هذا خلاف ما مر ان المقلد له العمل بقول المجتهد الحي وبغيره الا ان يراد بالافتاء
الحكم ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابته اي المفضول اضعف من ظن اصابة الافضل
واذا تساوى المفتيان فقلد العامي احدهما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم والاجازه اي جاز الرجوع عنه
في غيره من المسائل التي لم يقلد فيها عن المفتي الاول وانما كان ذلك اقرب لان العدول عن القول الذي نقله
على فرض التساوي في المفتيين يكون ترجيحا من غير مرجح ما لم ينقل فان نقله جاز [illegible] وفيها الفصل الخامس

فی طرق اختلف المجتهدون فیها وفیه مباحث بحث الاول الاستصحاب للحال وهو عباره عن ان الحکم الفلانی
کان ولم یظن عدمه وکل ما هو کذلک فهو حجة خلافا لاکثر المتکلمین والحنفیة وقد اختلف فی صحة الاستدلال به
وافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته ایاه فاکثر المحققین کالمزنی والصیرفی والغزالی علی صحته
واکثر الحنفیة علی بطلانه ولا فرق عند من یری صحته بین ان یکون الثابت به نفیا اصلیا کما یقال فیما اختلف
فی کونه نصابا لم تکن الزکوة واجبة علیه والاصل بقاؤه او حکما شرعیا مثل قول الامام فی الخارج
من مجری البول من الوذی والمذی انه کان قبل خروج البول متطهرا والاصل بقاؤه الا ان یثبت
المعارض والاصل عدمه لان وجود الشیء فی الحال تقتضی ظن وجوده فی الاستقبال لقضاء العقل
فی اکثر الوقایع الشرعیة والعرفیة وفی الشرح العضدی لنا ما تحقق وجوده وعدمه فی حال ولم یظن طروه
معارض یزیله فانه یلزم ظن بقائه وهذا امر ضروری ولولا حصول هذا الظن لما جاز للعاقل مراسلة
من فارقه ولا الاشتغال بالحراثة والتجارة وارسال الهدایا والنظایر من بلد بعید ولا القراض
والدیون ولولا الظن لکان ذلک کله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا اقول فیه بحث فان الظن
اللازم من العلم بوجود الشیء لو کان ضروریا لم یکن الاستصحاب من الحجج اذ لا یکون الحجة الا فی النظریات
واما حکایة الحراثة فهی من باب دفع الضرر المحتمل فانه علی تقدیر الحیوة وعدم الحراثة قد یحصل الضرر الدنیوی
وراثه وکذا الکتابة الی الغایب ونظایره یکفیه الاحتمال ان قلت نحن نحرر کلام الشرح العضدی
هکذا ما تحقق وجوده فی حال ولم یظن طروه معارض یزیله وکل ما هو کذلک فهو مظنون البقاء
هذا اللزوم ضروری قلت هذا الطریق من الظن حاصل للبله والصبیان الذین لا یقدرون
علی الکسب فعلم ان ما جعل صحة ما لیس نظریا فیما نحل کلام الشرح العضدی علی ذلک لانه لو حمل علیه یلزم ان یکون
الدلیل العقلی عندهم صحیحا ثم انهم لا یقولون بقول الشرح العضدی لنا ایضا انه لو شک فی حصول الزوجیة ابتداء او علی الاستصحاب
اجماعا ولا فارق بینهما الا الاستصحاب عدم الزوجیة فی الاولی واستصحاب الزوجیة فی الثانیة فلو لم یعتبر الاستصحاب
لزم التحلیل فی التحریم والجواز وهو باطل اقول الفارق فی الصورتین الاجماع فانه حجة بالاتفاق بخلاف الاستصحاب
وقد مر ان ما فیه الاجماع لا یحمل علی الاجماع وقد یفرق بین الظن والشک ایضا ولان الاحکام الشرعیة

(٢٨١ مبنیة علیه ای علی اعتبار الاستصحاب لان الدلیل انما یتم لو لم یتطرق الیه المعارض من نسخ وغیره
کالتخصیصات وانما یعلم نفی المعارض بالاستصحاب اقول عدم العلم بالمعارض یکفینا
ولا یحتاج الی الاستصحاب الا تری ان البراءة الاصلیة عند الاستصحاب حجة ای اجمع منکروا
الاستصحاب ان العتوی من الوصی فی الحکم ان کان لاشتراکهما فی مقتضاه کان قیاسا فلو کان
راجعا الی الحجج التی مضت فلا یکون حجة اخری ولکن یصح الاستدلال بها وان کان
تسویة بینهما وبین الوصی فی الحکم من غیر دلیل وهو باطل اجماعا من المثبت والنافی والجواب التسویة
بین الوصی فی الحکم بما قلنا من الظن الحاصل بعد العلم بوجود الشیء ببقائه تفصیله انا سوینا
بین الزمانین فی الحکم بناء علی ما ذکرنا من ان العلم بثبوته فی الحال یقتضی ظن ثبوته علی ذلک الوجه
فی الزمان الثانی والعمل بالظن واجب ولا یلزم من نفی القیاس نفی الدلیل مطلقا لان القیاس دلیل
واحد من ادلة الشرع کذا فی المحصول وفیه انه انما یتم ذلک لو کان الاستلزام علی وجه النظر وقد
مر ما یتعلق به فی المحصول اعلم ان القول بالاستصحاب امر لا بد منه فی الدین والشرع والعرف اما
الدین فلانه لا یتم الا بالاعتراف بالنبوة ولا سبیل الیه الا بواسطة المعجزات ولا معنی بالمعجزة
الا الفعل الخارق للعادة الا ان العلم بوقوعه علی وجه مخصوص مع احال بعض اعتقادا انه نوع
لما وقع الا علی ذلک الوجه وهذا هو عین الاستصحاب واما فی الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع
امرنا بالاستدلال بالاجماع والقیاس مثلا فلا یمکننا العمل به اذا علمنا او ظننا عدم
طریان نسخ الناسخ فان علمنا ذلک بلفظ آخر لزم التسلسل فلا بد ان ینتهی الی الاستصحاب واما
العرف فان من خرج من داره وترک اولاده علی حالة کان اعتقاده ببقائهم علی تلک الحالة التی ترکهم راجحا
علی اعتقاد تغیرهم عن تلک الحالة وکما مر فی الکتابة ونظایرها ولو تاملنا لقطعنا بان اکثر مصالح
العالم ومعاملات الخلق مبنیة علی القول بالاستصحاب اقول العلوم العادیة کالعلم بان ما
کتبنا فی البیت لم یصر علماء امر العادیات ولا یسمی ذلک استصحابا هذا اما یتعلق بالدین واما ما
یتعلق بالشرع فلا یمکن انتهاء التسلسل الی الاجماع او النص الصریح بعدم النسخ مثلا کما علمنا

من الدین ان نبینا خاتم الانبیاء ولم یلزم التسلسل واما ما یتعلق بالعرف فقد ذکرنا ما علیه فیما اوردنا علی الشرح العضدی
واعلم ان جماعة حکموا بان الثانی لا دلیل علیه ولو کان مدعیا للنفی لکن ادعی نفی الحکم فی الماضی وهؤلاء ان ارادوا
ان العدم کان ثابتا فی الاصل فیستمر الظن ببقائه فهو عین الاستصحاب وقد بینا صحته وان ارادوا غیر
ذلک فهو باطل قطعا اقول قد بینا ان هذا علم ضروری یحصل للبله والصبیان فلا یکون لدلیل ولا دلیل علی
النفی ولا یکون باطلا قطعا ثم اقول اذا ادعینا الاصل فی الشیء عدم الحکم یکفینا البراءة الاصلیة فانما
یکفیه مثل هذا وان الراجح فیما لم یعلم دلیل علیه العدم کما اشتهر ان ما لا دلیل علیه یجب نفیه فی الشرح
العضدی فی اول کتابه فی بیان اصول الفقه یقال الاصل فیه العدم وهو غیر المستصفی البحث الثانی
الاستحسان وقد ذهب الیه اکثر الحنفیة والحنابلة وانکره الباقون ولا تحصیل بینهم اختلاف معنوی
لان بعضهم فسره بانه دلیل ینقدح فی نفس المجتهد یعسر عبارته عنه ویصعب علیه ما ذکرنا لعدم مساعدة العبارة
علیه فی الشرح العضدی ما ذکروا فی تفسیر الاستحسان لا تحصیل محلا للخلاف لان بعضها مقبول بالاتفاق
وبعضها مردود ومنها ما هو مقبول اتفاقا ومنها ما هو مردود اتفاقا فکیف جعل التفسیر المذکور من
المتردد بین المقبول والرد اذ یحکم بالمنع من قوله ینقدح ان کان معناه انه شاک فیه فهو مردود
اتفاقا اذ لا یثبت الاحکام بمجرد الشک اقول فی صورة تعارض الدلیلین یلزم الشک بالتوقف او
علی العمل بالتخییر نعم فسر الاستحسان بالدلیل والشک لیس بدلیل وبعضهم قال انه العدول من قیاس
ضعیف الی قیاس اقوی فی الشرح العضدی انه مما لا نزاع فی قوله اقول نفس العدول لیس
دلیلا وان ارید الدلیل المعدول الیه فهو احد الادلة المشهورة فلا یتحقق الاستحسان وقال آخرون
انه تخصیص قیاس باقوی منه فی الشرح العضدی هذا مما لا نزاع فیه قوله اقول جعل التخصیص دلیلا غیر معقول
وقیل العدول الی خلاف النظر لدلیل اقوی فی المحصول الذی یخصه المتاخرون فی تعریف الاستحسان
وجهان احدهما قال الکرخی الاستحسان هو ان یعدل الانسان عن ان یحکم فی المسئلة بمثل ما حکم
به فی نظایرها الی خلافه بوجه اقوی یقتضی العدول عن الحکم الاول فی هذا یلزم علیه ان یکون العدول
فی العدول الی التخصیص ومن المنسوخ الی الناسخ استحسانا اقول فی التعریف ان یکون الدلیلان متغایر

متخصص لکن یکون الثانی اقوی فی صورة النسخ لا یبقی کذلک ویمکن ان یناقش فی التخصیص الثانی قال
ابو الحسین الاستحسان ترک وجه من وجوه الاجتهاد غیر شامل شمول الالفاظ بوجه اقوی منه وهو حکم
الطاری علی الاول خرج بالاول التخصیص والنسخ وبالثانی الحکم باقوی القیاسین فانه لیس فی حکم الطاری
قال ابو الحسین ولا یلزم علیه العدول من العموم الی القیاس المخصص لان العموم لفظ شامل ولا یلزم علیه
ان یکون اقوی القیاسین استحسانا لان الاقوی فی حکم الطاری علی الاضعف فان کان طاریا
فهو استحسان قال محمد بن الحسن فی غیر موضع من کتبه ترکنا الاستحسان للقیاس کما قرأ آیة السجدة فی آخر
السورة فالقیاس یقتضی ان یجزی بالرکوع والاستحسان ان لا یجزیه بل یسجد لها ثم انه قال
بالقیاس ان قلت هذا الاستحسان ان کان اقوی من القیاس فکیف یجوز ترکه وان اقوی منه فقد بطل
حدکم قلت ذلک المتروک انما سمی استحسانا لانه وان کان الاستحسان وحده اقوی من القیاس وحده لکن
اتصل بالقیاس شیء صار ذلک المجموع اقوی من الاستحسان کما فی المسئلة التی ذکرتموها فان الله تعالی اقام الرکوع
مقام السجود فی قوله وخر راکعا واناب فهذا تقریر هذا الحد الذی ذکره ابو الحسین واعلم ان هذا یقتضی ان یکون
الشریعة کلها استحسانا لان مقتضی العقل هو البراءة الاصلیة وانما ترک ذلک الدلیل اقوی منه وهو نص او
اجماع او قیاس وهذا الاقوی فی حکم الطاری علی الاول فلزم ان یکون الکل استحسانا وهم لا یقولون
بذلک لانهم یقولون ترکنا القیاس للاستحسان وهذا یقتضی ان یکون القیاس مغایرا للاستحسان فالوجه
ان یزاد فی الحد قید آخر وهو مغایرة ذلک الوجه البراءة الاصلیة اقول یعتبر فی الاستحسان شیئان علی
قول الکرخی الاول العدول عما حکم الثانی ان یکون ما حکم الیه خلاف النظیر ما حکم فی الاول وترک السجود
حین قراءة آیة السجدة عمل بالنظیر وترک خلاف النظیر وهو السجود الا انه لا یتحقق العدول فلا یتحقق الاستحسان
علی قول ابی الحسین یعتبر فی الاستحسان امران الاول ان ترک دلیل ضعیف فی الاجتهاد بواسطة دلیل قوی
الثانی ان یکون الاقوی طاریا علی الضعیف ولا یتحقق فی الصورة المذکورة الاستحسان لان حین
قراءة آیة السجدة وترک السجدة لم یترک القیاس لاجل السجدة التی هی اقوی من القیاس بل السجود متروک لاجل
من القیاس وقوله تعالی وخر راکعا فانه یقتضی الرکوع قائما مقام السجدة غیر صحیح ان محمد بن الحسن صرح بانه ترک

الاستحسان للقياس لا للمركب وايضا المجموع المركب من القياس وجعل الركوع قائما مقام السجود ليس وجها واحدا فقط
التعريف الذي ذكره ابو الحسين على خلافه وايضا الاستحسان على تقدير ان يكون المركب من الوجهين وجها واحدا
يكون هو المجموع المركب ولا يصدق التعريف على المركب انه ليس اقوى وجعله اقوى في حيث انه اذا استحسن بالقياس
وحده يكون اقوى خلاف المتبادر ثم قول المحصول يلزم ان يكون اكثر ليه كلها استحسانا منظور فيه لان من اكثر ليه الاباحة
الطارية على الوجوب فاذا بطل الوجوب ثبت الاباحة ولا اينا فيه مقتضى العقل الا انه لا يقول لان دليل
الاباحة الطارية اقوى من دليل الوجوب لان الاول متروك والثاني معمول والوسلم المراد ان تعارض الدليلان
والبراءة الاصلية لا تعارض النص اذ مع النص لا يبقى للبراءة الاصلية اثر اصلا وايضا المراد ان يكون الدليلان
والبراءة الاصلية لا يخطر بالبال في اكثر النصوص فلا يتحقق الاستحسان بحسب الواقع والقول الاول وهو تعريف الاستحسان
بدليل ينقدح في نفس المجتهد كما ان حصل للمجتهد شك فيه لم يجز له العمل به اجماعا اي ان كان الانقداح باعتبار الشك
والا اي وان كان باعتبار عدم القدرة على التعبير مع تحقق الدليل وجب العمل اتفاقا كما مر تفصيله
والمعنى الثالث للاستحسان متفق عليه بين ارباب القياس فلا يكون من الطرق المختلف فيها عندهم وكذا المعنى الخامس
وهو تخصيص قياس اقوى منه الرابع وهو العدول للاختلاف الى دليل اقوى فانه متفق عليه بين ارباب القياس
في الشرح العلامة التفتازاني اعلم ان الذي استقر عليه راي المتاخرين هو ان الاستحسان عبارة عن دليل يقابل
القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام وهو حجة لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا لانه اما بالاثر كالسلم
والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصباح واما بالضرورة كطهارة الحياض
والابار واما بالقياس الخفي وامثلته كثيرة والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياسا جليا
وانت خبير بانه على هذه التفاسير ليس دليلا خارجا عما ذكر من الادلة الاربعة الا ان يراد انه ليس خارجا بحسب
الغالب البحث الثالث مذهب الصحابي ليس حجة لجواز الخطا عليه في الاجتهاد فلا يكون مذهبه حجة في شرح
العضدي لا نزاع في ان مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي آخر واما على غير الصحابي فقد اختلف فيه والمختار
انه ليس بحجة وقيل بل حجة مقدمة على القياس للشافعي فيه قولان احدهما انه حجة مقدمة على القياس والآخر انه ليس بحجة
اصلا وكذا لاحمد وقال قوم ان خالف القياس فحجة والا فلا لنا انه لا دليل على كون الصحابي حجة فوجب تركه

تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز وايضا لو كان مذهب الصحابي حجة لكان قوله حجة على غيره الا كونه اعلم وافضل
من الغير لمشاهدة الرسول واحواله فلو كان ذلك موجبا لاستلزام الحجية في كل اعلم افضل وحاصله قياس السبر ودعوى
الحصر ونفي الغير ضرورة فيصير قطعيا واقول وجه الاستدلال بقول الصحابي انما هو لقربه بالوحي ولقربه لله الله وظن
انه يقول او يفعل ما سمع وراى من النبي صلى الله عليه واله ثم ان دعوى الاجماع على ان قول الصحابي ليس حجة على صحابي
آخر انما يصح على مذهبهم والا فقول امير المومنين عليه السلام حجة على غيره مطلقا بالاجماع من الامامية صاحب المحصول
قال والحق ان قول الصحابي ليس بحجة وقال قوم وهو حجة مطلقا ومنهم من فصل اقول قد نقلنا عن المحصول ان قول
المجتهد الميت اذا رواه العدل حجة عند الشيعة وادعى في المحصول الاجماع على الحجية في زمانه وهنا اثبا فيه كالا يخفى
اعلم انه لابد من حمل مذهب الصحابي المجرد كونه صحابيا وح ينفع بعض ما اوردنا ولا يتوجه على المصنف ان قول
الصحابي مثل امير المومنين عليه السلام حجة فان حجيته بواسطة العصمة لا بمجرد كونه عليه السلام صحابيا وايضا المراد رفع
الايجاب لمخالفة كل واحد منهم من الاصحاب صاحبه فلو كان حجة لزم التناقض اقول لو صح هذا الاستدلال
ل
٢٩٣
يلزم بطلان الدلائل التي استدلوا بها لان بعضها يخالف البعض وبالجملة الحق ان قول الصحابي ان افاد الظن
لمقلده يكون حجة والا لا وعدم الدليل ليس دليلا على العدم والا لزم العكس في المشكوك فيه فان المشكوك
ف
فيه لا دليل عليه على واحد من طرفيه فاذا حكمنا لعدم الدليل على عدم وقوع احد طرفيه يلزم الحكم بعدم وقوع الطرف
الآخر كذلك ولا يلزم الترجيح من غير مرجح فيجتمع النقيضان اقول فيه ان التعارض بين الدليلين قد يوجب
الشك فيتخير فكذا في الصورة المذكورة فلا يلزم اجتماع النقيضين على ان من قال ان عدم الدليل دليل
العدم اراد ان عدم الامارة الشرعية على حكم شرعي يدل على عدم الحكم الشرعي والا يلزم التكليف بما لا
يطاق وهو ظ ومنع المعتزلة جواز ان يقول الله للنبي عليه السلام احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب
والا لبطل التكليف لان قول المكلف على صفة الفاعل ان اخترت الفعل وان لم تختر فلا تفعله الا مجرد
الاباحة ليست بتكليف في المحصول اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله لنبي صلى الله عليه واله او للعالم احكم
فانك لا تحكم الا بالصواب فقطع بوقوعه موسى بن عمران وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعي في
جوازه وهو المختار وصحة هذا التوقف لا يظهر الا بالاعتراض على ادلة القاطعين والمانعين اما المانعون

فقد تعلقوا تارة بما يدل على امتناعه واخرى بما يدل على عدم وقوعه اما الوجه الاول فتقريره انا ان جوزنا
التكليف اما ان يحصل الاختيار مما تم بالمصلحة او يجعل الفعل مصلحة في نفسه ثم يختاره المكلف والاول يظ من وجهين
احدهما انه على هذا التقدير يسقط التكليف لان المكلف متى قال ان اخترته فافعل وان لم تختره فلا تفعله فهذا
محض اباحة الفعل وثانيهما ان المكلف لا ينفك عن الفعل لم والترك ولا يجوز تكليف المرء بما لا يمكنه الانفكاك
عنه بخلاف التخيير في الكفارات فانه يمكنه الانفكاك منها اجمع واما الثاني فبطل ايضا لوجهين احدهما ان القصد الى الفعل
انما يحسن اذا علم او ظن انه حسن والابدان تميز الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل فاذا لم يتقدم هذه الامارة
المميزة كان التكليف باختياره الحسن دون القبيح تكليفا بما لا يطاق وثانيهما انه لو جاز ذلك في حق العالم لجاز
في حق العامي والثاني لا يجوز بالاجماع واما الذي يدل على عدم الوقوع فهو ان الاول لو كان الرسول صلى الله عليه واله
مامورا بان يحكم على وفق ارادته لما كان منهيا عن اتباع هواه لان معنى اتباع الهوى الحكم بما يميل اليه قلبه الثاني
لو قيل احكم بما شئت لما قيل له لم اذنت ولم تحرم ما احل لك ونظايره واما موسى بن عمران فقد تعلق بوجوه بعضها
يدل على الوقوع وبعضها على الجواز اما الدال على الوقوع فروايات مثل ما روي انه قال النبي صلى الله عليه واله
ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس اكل عام فقال ذلك ورسول الله ساكت فاعاده
قال رسول الله صلى الله عليه واله والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت لما قمتم بها دعوني ما ودعتكم
ومثل ما روي كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونظايرها فانها يدل على ان الامر مفوض الى الرسول صلى الله
عليه واله والجواب عن ادلة الاخبار ان حكم الله تعالى ليس متفرعا على المصلحة واما ادلة موسى بن عمران فضعيفة
لاحتمال ان الحق لو رود النهي والامر قبل القول على الوجوه الخاصة بهذا خلاصة كلام المحصول والمصنف
اشار الى ادلة القائلين بالامتناع فقط بعد ما مر تقوله ولان المكلف لا ينفك عن الفعل والترك
فلا يكون مكلفا بما لا ينفك عنه اقول المكلف مكلف بالكف عن الفعل او الترك وهو خال عنهما وايضا
الكلام في الحكم وهو خال عنه ولان الشرط التكليف علمه بالحسن لان الحسن لا يؤمر به الا بعلم
وفيه انه قد مر مثال التعبد نظيره ما طاعه الا و الواقع غير انه تعالى يرجح احد طرفي ام ممكن لا ترجيح
بينهما في نفس الامر في لا يصح قوله فان تساوي الوجود والعدم سقط التكليف والا لزم ترجيح احد

احد المتساويين على الآخر من غير مرجح وهو قبيح فيعلم اشتراط الحسن في التكليف وفيه ان الترجيح
من غير مرجح جائز كما مر والحسن لابد فيه من طريق فظهر لنا ليتميز عن غير الحسن والا اي وان لم يظهر لزم
تكليف ما لا يطاق واقول اذا اخبر الله تعالى احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقد ظهر الحسن اجماعا وهو القدر
يكفي ولان جواز ذلك في حق العالم يستلزم جوازه في حق العامي وهو باطل اجماعا بيان الملازمة هو ان
الله تعالى قادر على ارادة العالم والعامي بحوام واحد فله ان يقول للعامي مثل ما يقول للعالم على صرف قلبه الى
ما يشاء اقول هذا الاجماع عجيب من الاشاعرة فان الله يجوز ان يكلف ما لا يطاق عندهم وهو اقرب من تكليف
واقول لما توقف الشافعي في جوازه ان يكون الامور مفوضة الى النبي صلى الله عليه واله فكيف يحكم بالقياس من صلى الله عليه واله
وارادوا ان بعض الامور مفوضة برايه صلى الله عليه واله في الايتم كثير مما في المحصول وكلام المصنف البحث الرابع
في كيفية الاستدلال في الشرح العضدي الاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على اقامة
٢٩٤
الدليل مطلقا من نص او اجماع او غيرهما وعلى نوع خاص منه وهو المقصود هنا فقيل هو ما ليس بنص
ولا اجماع ولا قياس واعلم ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فوجد الحكم او وجد المانع او فقد
الشرط فعدم الحكم فقيل ليس بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فوجد الحكم ولا يكون
دليلا ما لم يعين وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص او وجود المانع او عدم الشرط الخاص وقيل
هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وهو كذلك وبناء على انه دليل فقيل هو استدلال
مطلقا لانه غير النص والاجماع والقياس وقيل استدلال ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط
بغير الثلثة والا فهو من قبيل ما ثبت به ان نصا وان اجماعا وان قياسا وهذا هو المختار وقال العلامة التفتازاني
في شرح الشرح لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه وكل حكم وجد سببه فهو موجود والكبرى بينة
فيكون مثبت الحكم وهو ما يثبت الصغرى فان كان غير النص والاجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها
فيكون هذا استدلالا وان كان احدها كان هو المثبت للحكم فان لم يكن استدلالا بل نصا او اجماعا
او قياسا واذا تحققت فجميع الاحكام الثابتة بالنص والاجماع والقياس من هذا القبيل لانه ينتظم دليل
هكذا هذا حكم دل عليه النص وكل حكم دل عليه النص فهو ثابت فيجب وانضمام مقدمة لا يخرج الحكم عن كونه

مشبعا بالنص اقول قد مر فی شرح الشرح علی ما نقلنا فی المقدمات ان الاستنباط یحتاج الی مقدمات کلیة
مثل قولنا کل ما امر به الشارع فهو واجب وکل ما دل علیه القیاس فهو ثابت ثم یجعل مثل هذه المقدمة کبری لصغری
سهلة الحصول لیخرج المسئلة الفقهیة من القوة الی الفعل کا یقال الحج مما امر به الشارع وکل ما امر به واجب ومن النبیذ
مما دل القیاس علی حرمته فهو حرام وجمیع مباحث اصول الفقه راجعة الی احوال الادلة والاحکام الکلیة
تلک المقدمة بل الی عبارته ویظهر منها ان الاستدلال انما هو باعتبار الکبری بخلاف ما ذکر ههنا ثم ان
مراد المص بالاستدلال ههنا المعنی الاول ولا یمکن حمله علی المعنی الثانی الذی اختار فی الشرح العضدی و
المعنی الثانی للاستدلال لا یصدق فیما اذا اثبت قصد السبب بالاستصحاب والمعنی الاول للمعنی الثانی صادق
علیه کما لا یخفی وکذا اذا اثبت اصل الحکم بالاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة ونفی المدارک
فی الاحکام العدمیة وشرع من قبلنا علی ما قیل علی اختلاف اقوالهم فی انواع الاستدلال بالمعنی الثانی
الدلیل والمط لا بد وان یتناسبا فی شرح العلامة للمختصر من ههنا شرع المص فیما لا یعنیه ولهذا ترک
ما یعنیه ویمکن ان یق غرض الاصولیین من ذکر بعض مباحث المنطق بعض القدر المحتاج الیه منه ولما اشتغلوا
بذکر المسائل ناسب ذکر الادلة وانما یحصل المناسبة بالاشتمال اعم من ان یکون الاشتمال من طرف المط
بان یکون الاستدلال من الجزئی علی الکلی وهو الاستقراء او من طرف الدلیل وهو القیاس المنطقی ویشمول
امر ثالث للدلیل والمط وهو القیاس الفقهی فانه استدلال من جزئی علی جزئی فان اشتمل المط علی
الحجة ای الاستدلال من الجزئی علی الکلی فهو الاستقراء من استقرأت الشیء اذا تتبعته وهو لا یفید الیقین لجواز
ان یکون ما لم یستقرأ بخلاف ما استقری کما فی قولنا کل حیوان ما یحرک فکه الاسفل عند المضغ لتحقق
ذلک فیما رایناه من الغنم والناس وغیرهما وتحقق التمساح الذی رایناه عند المضغ یحرک فکه الاعلی الا
ان یکون المذکور فیه جمیع الجزئیات اقول لا بد من العلم بانه الجمیع فانه لو ذکر الجمیع ولم یعلم بقی الاحتمال ثم تنز
الشارح علی ما قاله هو الحکمان من حرکة من المط الی المبادی ومن المبادی الی المط والاستقراء لا یتحقق فیه
الحرکة الثانیة غالبا لانا اذا راینا الانسان عند المضغ یحرک فکه الاسفل والفرس والغنم کذلک یحصل
الظن بان الکل کذلک من غیر ترتیب بین المقدمات بل یمکن ان یناقش فی تحقق الحرکة الاولی الا فیما فیه
وضع لیطلب بالاستقراء کما اذا وضعنا ان کل عدد یعده الواحد فتقول العدد اما زوج او فرد وکل زوج یعده
الواحد وکل فرد یعده الواحد وان کان بالعکس ای ان کان الاستدلال من الکلی علی الجزئی هو القیاس فی
عرف اهل النظر وهم المنطقیون من مناسبة مخصوصة فلذلک اما باشتمال الدلیل علی المدلول فهو القیاس او
باشتمال المدلول علی الدلیل فهو المفید للیقین انما قال ذلک لان الیقین غالبا یحصل بالقیاس اولان القیاس
الفقهی والاستقراء اذا افاد الیقین رجحان الیه وان اشتمل علیهما ای المط والدلیل ثالث فهو التمثیل
فان الخمر والنبیذ یشتمل علیهما ثالث وهو الاسکار فی المواقف وشرحه لا بد من الدلیل والمدلول
وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث علیهما وهو التمثیل ان قلت قسم آخر وهو الاستدلال بکلی علی کلی قلنا
ان دخل الکلیان تحت کلی ثالث مشترک بینهما یقتضی الحکم فهما جزئیان لذلک الکلی الثالث الذی هو علة
الحکم لان المراد بالجزئی الجزئی الاضافی وهو المندرج تحت الشیء لا الحقیقی فیکون داخلا فی التمثیل وان
لم یدخل الکلیان تحت ثالث مشترک هو علة الحکم فلا تعلق بینهما فلا یتعدی حکم احدهما الا فی الی الاخر
فان قیل لا یلزم من عدم دخولهما تحت ثالث یقتضی الحکم ان یکون بینهما تعلق یتعدی به حکم احدهما الی
الاخر فانک اذا قلت کل انسان ناطق وکل ناطق حیوان فقد استدللت باحد الکلیین المتساویین علی الاخر
لا بالکلی علی الجزئی فمثل هذا خارج عما ذکرتموه من انواع الاستدلال خارج من قبیل القیاس اتفاقا
ولهذا قال بعضهم ان استدل بالکلی علی الجزئی او باحد المتساویین فهو القیاس قلت المقصد انما
اثبتنا فی المثال المذکور لکل واحد من افراد الانسان الحیوانیة لاتصافه بمفهوم الناطق فالمط
مفهوم الناطق هو الامر الذی یفید ثبوت الحکم بالحیوانیة علی کل واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال
بمفهوم الناطق علی کل واحد واحد من سائر الانسان انتهی واقول فیه انظار احدها ان المط فی الاستقراء
یلزم ان یکون جزئیا لان قولنا کل عدد یعده الواحد لیس الحکم الا علی کل واحد من افراد العدد والثانی انما
یستدل بمثل قولنا الانسان نوع وکل نوع مقول علی کثیرین مع انه لیس استدلالا من الکلی الی الجزئی الاضافی
لان النوع لیس کلیا بالنسبة الی الانسان بل مباین له بحسب الحمل لانه یصدق لا شیء من الانسان بحیوان ولا شیء من
النوع بانسان الا انه تساوی والثالث ان القائل بقوله فان قلت مانع وقول السید قلت لا یثبت المقدم
المنع فلا یصح جوابا فی شرح المواقف وههنا بحث آخر وهو ان القیاس الاستثنائی فی مثل قولنا ان کانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لکنها طالعة ولکن النهار لیس بموجود لم یستدل فیه من الکلی علی الجزئی وکذا الحال
فی الاستدلال المنفصل فی مثل قولک اما ان یکون زید فی البحر واما ان لا یغرق لکنه لیس فی البحر فلا یغرق او لکنه
غرق فیکون فی البحر فالصواب ان یق المناسبة بین الدلیل والمدلول اما بالاشتمال کما ذکروا واما بالاستلزام الذی
لا اشتمال فیه فاما صریحا کما فی الاستثنائیات المتصلة او غیر صریح کما فی الاستثنائیات المنفصلة واما الاقترانیات
الشرطیة فراجعة اما الی الاستلزام او الاشتمال فتامل اقول قد تقرر ان الازمان فی الشرطیات بمنزلة
الافراد فی الحملیات ففی قول فی قولهم کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولکن الشمس طالعة کاستدلال من
الکلی علی الجزئی کما لا یخفی واذا علمنا الجزئی مما هو کذلک حکما او حصه کما عمموا قولهم الشکل الاول ما یکون الاوسط
فیه محمولا فی الصغری موضوعا فی الکبری لیشمل مثل قولنا کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود وکلما کان
النهار موجودا فالارض مضیئة لا ینتقض بالنوع والانسان ولا بد لک والقیاس المفید للبعض لا بد فیه
من مقدمتین فان اشتملت احدهما علی المط ومشتملة علی المط هو القضیة الشرطیة مثل قولنا ان کانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وهی مشتملة علی قولنا النهار موجود اذا اجعلنا ما بعده کما اذا قلنا لکن الشمس طالعة فالنهار موجود او
مشتملة علی نقیض النتیجة بالفعل علی مذهب اهل العربیة فانهم یجعلون الشرط قید الجزاء ویقولون بتحقق الحکم فیه
وفیه ان تحقق الحکم بشرط غیر تحقق الحکم منجزا وایضا لا یصح قوله او نقیضه بالفعل اذا قلنا لکن النهار لیس بموجود
فالشمس لیست بطالعة اذ لیس بعض النتیجة لا عینه بالفعل علی طریقة اهل العربیة فالمراد بقوله او نقیضه بالفعل وجودا
والا تحقق الحکم کما قررنا بخلاف السبع وانما قال بالفعل لان کبری الشکل مشتملة علی النتیجة بالقوة وهو الا انها
لا اشتمالها علی کلمة لکن الذی یقتضی معنی الاستثناء فی الجملة والا فهو الاقترانی لاقتران حدوده وعدم الفصل بینها
بلکن والاستثنائی قسمان متصل ومنفصل کما اشرنا وشرط فی المتصل لزومیة الشرطیة لعدم انتاج الاتفاقیة
لا وضع مقدمها عین التالی ولا رفع تالیها رفع المقدم اما وضع مقدمها فلان العلم بوجود تالیها لا یتوقف
علی العلم بالوضع بل حاصل قبل العلم بالوضع ولان العلم بصدق الاتفاقیة مستفاد من العلم بصدق التالی
فلو استفید العلم به من العلم بها لزم الدور واما رفع تالیها فلانه لا اتصال بین نقیضی طرفی الاتفاقیة لا بطریق
بطریق اللزوم ولا الاتفاق اما فی الاتفاقیة الخاصة فظ لصدق طرفیها فلا یکون بین نقیضیها اتفاق لکذبهما
ولا لزوم لعدم العلاقة واما فی الاتفاقیة العامة فلجواز صدق طرفیها فلا یلزم من صدق المتصلة الاتفاقیة
مع کذب تالیها وان استحال اجتماعها کذب مقدمها وکذا المنفصلة الاتفاقیة وکلیتها ای کلیة الشرطیة فانها
لو کانت جزئیة لم ینتج نحو قولنا کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولانا اذا قلنا قد یکون اذا کانت الحرارة
موجودة فالنار موجودة لا یلزم من قولنا لکن الحرارة موجودة فالنار موجودة او کلیة الاستثناء بان یکون
الاستثناء معتبرا بالنظر الی جمیع الازمان وعلی جمیع الاوضاع ویکون وضع اللازم بعینه وضع الاستثناء وهذا
لا بد منه ولم یذکره المص واقول هکذا قالوا ولو اعتبرنا یلزم اعتبار مثله فی الحملیات فلا یلزم کلیة
الکبری فان استثنی فیه فی القیاس عین المقدم انتج عین التالی لان وضع الملزوم یستلزم وضع اللازم والا یلزم
تخلف الملزوم عن اللازم وان استثنی نقیض التالی انتج نقیض المقدم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
ولا یصح استثناء نقیض المقدم ولا عین التالی لجواز ان یکون المقدم اخص کما فی قولنا کلما کانت
النار موجودة کانت الحرارة موجودة لکن النار لیست بموجودة لا یصح ان لیست الحرارة موجودة وکذا
لکن الحرارة موجودة لا یصح ان یق فالنار موجودة لامکان الحرارة بالشمس اقول قد اشرنا فیما تقدم ان
المص اشار الا ان الشرط لا یکون اعم من المشروط والشرط لیس هو القدر المشترک فیلزم الانتاج فی
الصور الاربع من وضع المقدم ورفع المقدم ورفع التالی ووضعها وشرط فی المنفصلة المأخوذة فی
القیاس الاستثنائی العناد وعامرانه لو کانت اتفاقیة لم ینتج وکلیة المقدم ای کلیتها عاما وان الاستثناء
بان یکون متحققا فی جمیع الازمان وعلی جمیع الاوضاع ولا بد من زیادة احتمال لغو وهو ان یکون وضع
العناد بعینه وضع الاستثناء والمنفصلة العنادیة اما مانعة الجمع او مانعة الخلو او الحقیقیة فان کانت
المنفصلة فیه ای فی القیاس الاستثنائی حقیقیة ینتج استثناء عین ایهما کان من جزئی المنفصلة نقیض الاخر
نحو قولنا العدد اما زوج او فرد لکنه زوج فلیس بفرد لکنه فرد فلیس بزوج ونقیض ایهما کان عین
الاخر لکن العدد لیس بفرد فهو زوج لکنه لیس بزوج فهو فرد فالنتائج اربع فان مانعة الجمع ینتج نتیجتین
وکذا مانعة الخلو وعامرانه الانفصال لان الحقیقیة انتج اربعا وان کانت مانعة الجمع ینتج استثناء عین ایهما

كان نتيجة سعض الاول كما اذا قلنا هذا اما حجر او شجر لكنه شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر ولا يمنع استثناء النقيض
فلايلزم نتيجة لكنه ليس بحجر فهو شجر لجواز الارتفاع وان كانت الخلو فبالعكس اي يمنع سعض احديهما عين الاخرى ولا يمنع
استثناء عين احديهما سعض الآخر لجواز الاجتماع واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط وهو الذي اذا حذف
من القياس سقي طرفا النتيجة ان كان محمولا في الصغرى اوفي حكم المحمول نحو قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
وكلما كان النهار موجودا كانت الارض مضيئة موضوعا في الكبرى حقيقة او حكما والمراد بالصغرى قضية مشتملة على الاصغر
وهو موضوع النتيجة والكبرى هي القضية المشتملة على الاكبر وهي محمول القضية النتيجة وهو الشكل الاول وانما سمي اولا لانه
اول المراتب في الظهور ولزوم النتيجة فيه ابين من الاشكال الاربعة كما اشار المصنف بقوله وهو ابين الاشكال واظهرها
لزوما للنتيجة وان كان بالعكس فيهما اي الحد الاوسط في الصغرى والكبرى نحو المتغير عالم والحادث متغير فهو الشكل
الرابع وانما صار رابع الاشكال لبعدها عن الطبع وان كان محمولا في المقدمتين الصغرى والكبرى فهو الشكل
الثاني نحو قولنا هذا الفرس ابيض وفرس ليس بابيض وان كان الحد الاوسط موضوعا فيهما اي الصغرى والكبرى
فهو الشكل الثالث وجه الترتيب قرب الاشكال وبعدها عن الطبع ويشترط في الشكل الاول ايجاب الصغرى وكلية
الكبرى لهذا الشكل شرائط بحسب الكمية وبحسب الكيفية فهو ايجاب الصغرى واما بحسب الكمية فهو كلية الكبرى اما
ايجاب الصغرى فلان الايجاب يستلزم اندراج الاوسط بخلاف السلب وهو ظ وكلية الكبرى فلانها لو
كانت جزئية لايستلزم الحكم على الاصغر وهو ظ اقول اذا فرض الصغرى موجبة حقيقية والكبرى كلية خارجية لا يوجب
الاندراج مع انهم لا يشترطوا ان المقدمتان من جنس واحد من الحقيقية او الخارجية وايضا قد مر انه يمكن ان يعتبر
مثل ما اعتبر في الشرطيات من اتحاد الوضع في الحمليات وح لا يحتاج الى اشتراط الكلية سيما اذا كان
القياس الاقتراني مركبا من الشرطيات في الشكل الثاني اختلافهما اي اختلاف المقدمتين في الكيف اي
الايجاب والسلب مع كلية الكبرى لان فقد ان الشرطين يوجب الاختلاف الموجب للعقم وفي الشكل الثالث
ايجاب الصغرى وكلية احديهما اذ لو لا الشرطان المذكوران يلزم الاختلاف الموجب للعقم وفي الشكل
الرابع عدم اجتماع الخستين بان لا يجتمع فيه السلب والجزئية انما كانت الجزئية خسية بالنسبة الى الكلية لان الكلي اضبط
وانفع وابعد عن ادراك البهائم والسلب خسية لان الوجود خير من العدم الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وكبرى

وكون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه لا يلزم في تلك الصورة الاختلاف المستلزم للعقم
وتفصيل ذلك مذكور في كتب المنطقية فليرجع من اراد التفصيل الى الكتب المنطقية البحث الخامس من الفصل الثاني
الذي هو في طرق اختلف المجتهدون فيها في الاعتراضات او استدل المستدل على حط وادعى فيه
فالخصم ان منع مقدمة من مقدمات دليله ودعوى الضرورة فلذلك يسمى منعا ومناقضة ونقضا تفصيليا
ولا يلزم للمانع ان يذكر سببا لتقويه المنع فان ذكر يسمى سندا وان منع مقدمة غير معينة بان يقول
دليلكم ليس بجميع مقدماته صحيح ومعناه ان فيه خللا مجملا فلذلك يسمى نقضا اجماليا ويلزم النقض الاجمالي
ذكر دليل الخلل بخلاف المنع فانه طلب الدليل وهذا ليس بطلب الدليل بل دعوى الخلل فلا بد من
اثباته ومجرد الدعوى في هذه الصورة غير مقبولة اذ يتصور في كل دليل قطعي فلا بد من بيان وان
لم يمنع مقدمة معينة ولا غير معينة بل لا يتعرض للدليل اصلا ويقابله بدليل آخر يسمى معارضة في التلويح ان
٢٩٧ الاصوليين اصطلحوا على اطلاق المناقضة على النقض الاجمالي وتخلف الحكم شاهد له عندهم في الشرح العضدي
اعلم ان المقدمة قد تمنع تفصيلا وذلك واضح وقد تمنع اجمالا وطريقه ان يقول لو صحت مقدمات
دليلك وهي جارية في الصورة الفلانية لوجب ان يثبت الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا هو النقض اقول
يفهم من هذا موافق للتلويح ان النقض الاجمالي شاهده التخلف فقط وهذا اخلاف ما تقرر في علم الآداب
ان الشاهد في النقض الاجمالي اما جريان الدليل مع التخلف او استلزام المحال وح لا يصح حصر الاعتراضات
في الثلاثة التي سبق وبتصور شاهد آخر بان يقول دليلكم مجمل والمجمل مختل او المقصود من الدليل الافادة والمجمل
لا يفيد حاصلها اي الاعتراضات اما منع او معارضة في مختصر ابن الحاجب الاعتراضات راجعة الى
منع ومعارضة والا لا يسمع وهي خمسة وعشرون في الشرح العضدي وانما رجع الاعتراضات كلها الى
المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام
بمنعه عن اثباته والاثبات به يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته
فيترتب الحكم عليه والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة من
مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها

فلا يكون من التعيين فلا تعلق به بعض الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه لان المناقشات الجدلية
والمواخذات اللفظية في التحقيق بمعزل اقول ظ عبارة الشرح العضدي اعلم ان المقدمة قد تمنع تفصيلا
وذلك واضح وقد تمنع اجمالا وطريقه ان يقول لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية في الصور الفلانية لوجب ان
ثبت الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا هو النقض وايضا فان المقدمة اذا منعت وانتهض المستدل لاقامة الدليل عليه من
منع مقدمات دليله ومعارضة دليله عليها فمراد المص بالمنع والمعارضة ما يعم ذلك قلت في قوله لا شك
ان قول الشرح العضدي فيما ذكرا اولا ان حمل مطابقا لما في كلامه لا بد من حمل المنع المذكور بعد المعارضة
على النقض الاجمالي لا عطفا تفسيرا للمعارضة ولا يمكن ح حمل المنع بهذا المعنى كالمعارضة قدحا في نفاذ
الشهادة مع ان النقض الاجمالي مع بيان تخلف الحكم عن الدليل اقوى شاهد في القدح في الشهادة كما لا يخفى ثم اقول قوله
لسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته منظور فيه لان المعارضة قد تمنع في اختيار التحرير وهو ايضا لوافي
لمدعى المستدل ويمكن ان يقال ان المعارضة اعم من النقض الاجمالي او التحرير دعوى كونه غير الدعوى الاول
لكن في الشرح العضدي جعل النقض داخلا في المنع فمنها الاستفسار وهو تفسير اللفظ لاجمال او غرابة
فيه وتكلف المستدل بيانه والاشتغال بتفسيره والمستفسر بيان الغرابة والاجمال في دليله لان الاصل
عدم الغرابة وعدم الاجمال فالمدعي لذلك مثبت وعليه الدليل واقول فيه هذا سؤال الاستفسار بيان
خلل الدليل باعتبار غرابة الالفاظ واجمال معناه وهذا اثبات خلل في المنع التصوري او مانع حكمه
فهذا الاعتراض ليس في الدليل ومقدماته بل انما يكون باعتبار اجزائها البعيدة فيرجع الاعتراض على التصديقات
وهو اكثر في الاستفسار تدبر ثم ان هذا الاعتراض انما يتوجه اذا اراد المستدل تعليم غيره واما اذا اقام الدليل
لنفسه فلا يتوجه هذا فلا يكون اعم الاعتراضات بخلاف المنع والمعارضة في الشرح العضدي الحصر العقلي
في عدد الاعتراضات مشكل لكن لا باس بالضبط فنعين اولا انواعها وتعين في ضمن كل نوع عدد اجناسه
فنبين لك انها خمسة وعشرون وانواعها سبعة وذلك ان المستدل يلزم في العكس وغيره تفهيم ما ذكره بحسما
في نفس مدعاه ولا بد من تمكنه من القياس في اثبات مدعاه لعدم ما يمنعه من ذلك ثم ثبت مقدمات القياس
وهي حكم الاصل وعلته وثبوت العلة في الفرع الا بان يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وان

وان يكون ذلك الحكم مطلوبه الذي ادعاه اولا وساق الدليل اليه فهذه سبعة مقدمات يتوجه على كل مقام
نوع من الاعتراض اقول المقدمات التفهيم والتمكن واثبات حكم الاصل واثبات علته واثبات العلة
في الفرع وان يكون على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وان يكون ذلك الحكم مطلوبه الذي ادعاه ويبقى من
المقدمات دعوى مدخلية المقدمات المذكورة في حصول المط في هذا المقام توجه النقض الاجمالي وهو ان
دليلكن بجميع المقدمات الضمنية والصريحة ليس بصحيح لانه متحقق في محل كذلك وتخلف الحكم او استلزام المحال الاول
وهو ما يتعلق بالافهام لمدعاه او غيره وقد قدمه لان فهم الكلام اول كل شيء وهو واحد ليس اذ لا يتصور ثم
الا طلب الافهام وهو الاستفسار وهو يتوجه على تقرير المدعي وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فلا سؤال
اعم منه اقول جعل الاستفسار اعتراضا محل نظر فان الاعتراض منحصر في المنع والمعارضة والاستفسار ليس
منهما الا ان يجعل الاستفسار من النقض الاجمالي وجوابه اي جواب الاستفسار بتبيان الظهور في المراد
اي لا غرابة ولا اجمال في عبارتي وذلك اما بالنقل عن اهل اللغة واما بالعرف العام والخاص او بالقرائن
المضمومة معه وان عجز عن ذلك كله والتفسير مثال الاجمال ان استدل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فقيل
له وما النكاح فانه يقال للوطء لغة والعقد شرعا فيقول المستدل هو ظاهر في الوطء لانتفاء الحقيقة الشرعية
او في العقد الحقيقة اللغوية او قرينة الاسناد الى المرأة تعين احدهما فانه كذلك لا يسند اليها وعليه التبادر
منع الاجمالي واما مثال الغرابة اذا قال في قبلة الصيام مبدأ المجرد من الغاية فلا يفسد كالمضمضة وقبل المبدأ
وما الغاية فانه ليس من موضوعات اللغة ولا عرف الشرع وانما هو من مصطلحات الحكماء اذ هم يسمون المقصد
غاية والسبب مبدأ والفقيه اذا ادعى انه لا يعرفه صدق فيه والجواب دعوى ظهوره بما ذكرنا بان يدعي
انه يستعمل لذلك في اللغة او في العرف وغيره فان لم يقدر كما اذا قال المستدل في مسئلة الكلب المعلم
٢٩٨ اكل من صيده ايل لم يرض فلا يحل فريسته كالصيد فالمستفسر اذا قال ما الايل وما معنى لم يرض وما الفريسة
وما الصيد فيفسر الايل بالكلب ولم يرض بما يعلم والفريسة بالصيد والصيد بالذئب منها اي من الاعتراضات
فساد الاعتبار وانما سمي بذلك لان النص دل على خلاف القياس فلا يصح اعتبار القياس في مقابلته كما اشار
المص بقوله وهو مخالفة القياس للنص وهذا لا يصح لا باعتبار ترتيبه ووضعه بل باعتبار مخالفة القياس النص وحده

فعلى هذا لا يكون كل فاسد الوضع فاسد الاعتبار من غير عكس ولهذا قدم سوال فساد الاعتبار على فساد الوضع لان النظر
في الاعم فناسب ان يقدم على الاخص مثاله ان تقول كل ذبيحة ترك التسمية عليها هذا ذبح صدر من اهله في محله فيحل
قياسا على ذبح ناسي التسمية التي لا خلاف في حله والمعترض النص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
لبيان فساد اعتبار هذا القياس اقول يمكن بيان فساد الاعتبار لمخالفة الاجماع او الدليل العقلي او
الاستصحاب فلم يحصر فساد الاعتبار في مخالفة النص الا ان يقول ليس المراد حصره فيها بل اقتصروا عليها
لان الشايع ويمكن بيان فساد الوضع بالاستصحاب او الدليل العقلي فلا ينحصر في الامور الثلثة ويمكن الجواب
بما قلنا وجوابه ان جواب هذا الاعتراض والتاويل للاية فانها ظاهرة في مقصود المعترض اذا الظاهر من الذكر
باللسان فالمستدل يأول فيقول الذكر اعم من ذكر اللسان والقلب والمومن متذكر ويجاب بان ذكر اسم
صريح في التلفظ اعلم انه اذا لم يمكن النص الدال على ممكن عدم التمكن من القياس الكتاب والسنة المتواترة
يجاب بالطعن في سند النص بانه مرسل او منقطع او راويه ليس بعدول او لغير ذلك مما من شانه الرواة
وكذا يمنع الظهور فيما يدعيه المعترض او غير ذلك كمنع عموم او مفهوم او دعوى الاجمال وكذا يقول ان مدلول
النص لا ينافي القياس وهذا يسمى القول بالموجب وكذا يعارض النص بنص مثله فيسلم قياسه بترجيح احد
النصين فيكون العمل بالنص والقياس مويدا ومنها فساد الوضع وهو اثبات الاعتبار الجامع في نقيض
الحكم بنص او قياس او اجماع وحاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص وذلك ان
الجامع الذي يثبت به النقيضان وان لم يكن موثرا في احدهما لثبوت كل واحد منهما فيه بدلا مثاله ان يقول
في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره في كراهة
التكرار كالمسح على الخف وجوابه اي جواب سوال فساد الوضع بيان وجود المانع بان يقول انما كره التكرار
في مسح الخف لانه معرض الخف على التلف فاقتضاء المسح للتكرار باق اقول ظاهر العبارة يقتضي ان يكون جواب
فساد الوضع باثبات المانع مع ان فساد الوضع اثبات معارضة يكفي في جوابه المنع في شرح العضدي النوع الثالث
من الاعتراضات ما يرد على المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه
لانه غصب لمنصب الاستدلال فيجعل المستدل معترضا والمعترض مستدلا في نفس صورة المناظرة وذلك مما

ما لا يجوزه حتى لا يتيسر الجدل وليلا يفوت المقصود من المناظرة فتعين المنع لا يقال هذا يقتضي ان لا يصح
النقض الاجمالي لانه استدلال عند التحقيق لانا نقول المنع عنده اعم كما مر ثم يمكن ان يقال المعارض منع لدليل
المستدل نافع للمعترض لان مقصود المعترض تكذيب المستدل وهو يحصل بخلاف العكس ومنها منع حكم الاصل
اما ان يكون ابتداء او بعد تقسيم فالثاني يسمى تقسيما والاول اعم فيمنع ثبوت الحكم مطلقا من السوالين الاخيرين
في النوع الثالث في شرح العضدي اذا منع المعترض حكم الاصل فقد اختلف فيه هل يكون بمجرده قطعا
للمستدل فمنهم من قال انه قطع ولا يمكن من اثباته بالدليل لانه انتقال الى حكم اخر شرعي والكلام في مقدر الكلام
في الاول سوا انتقد حيل بينه وبين مرامه وشغل عنه بغيره فقد طعن المعترض بما رام فان ذلك غاية مرامه والصحيح
لا يسقط بمجرده وانما يسقط اذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل لانه لا ينكر من المستدل اثبات المقدمة الممنوعة
التي بها تتم اثبات مطلوبه والقبيح انما يكون في الاشتغال بغير مطلوبه وليت فرق بين مقدمة ومقدمة
فان اثبات المقدمة الممنوعة جواب مقبول عند اهل النظر بلا خلاف في جميع اقسام الاستدلال ولا
مدخل لكون الحكم شرعيا في المنع وجوابه اقول المنع طلب الدليل فاذا كان اثبات المقدمة الممنوعة
بما يكون طلب الدليل ايضا باطلا واما السوال الاخر المسمى بالتقسيم حقيقة ان يكون بين الامرين احدهما
ممنوع ومع الامر السكوت عن الاخر لانه لا يضره اما مع التوصل لتسليم والتوصل فانه لا يضره وهذا السوال لا يختص
بحكم الاصل لانه كما يجري فيه يجري في جميع المقدمات التي تقبل المنع ووقع التوهم من قبول هذا السوال لما
تحقق بحكم الاصل لانه لان ابطال احد احتمال كلام المستدل لا يكون ابطالا له اذ لعله غير مراده و
المختار قبوله اذ به تعلق مراده وربما يمكنه تتميم الدليل به ولو يدخل في هدم الدليل والتفتيش مع على
المستدل وهذا المنع ان تقول مقبولا اذا كان منعا لمقدمة يجب على المستدل بيانها والا لا يكون
منعا لا يضر ولا ينفع ومنها حكم الاصل كما قلنا ولا ينقطع به المستدل كما توهم قوم وجوابه اثبات
الحكم كما مر ومنها اي من الاعتراضات منع وجود العلة في الاصل او كونها علة مما مر الاعتراضات
العشر الداخلة في النوع الرابع كما سمي تفصيله وجوابها بذكر ما يدل على وجودها في الاصل كما مر في اثبات
العقد او حسن كما في العقل او شرع كما في العدوان او اثبات العلية لكون العلة علة وهو جواب الاعتراض

الثاني باحدى الطرق السبعة عرّف في مفروض العلة او مناسبة او غيرها ومنها اي من الاعتراضات عدم التاثير
وهو ابداء وصف في الدليل يستغنى عنه لا اثر له وهو اربعة اقسام لان الاول اشار المص بقوله اما عدم تاثير
الوصف بان طرديا ويرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وهو سوال المطالبة في الصحيح لا تقصر فلا يقدم
اذا انه كالمغرب فيبقى عدم لا تاثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا شبهة فهو وصف طردي
فلا يعتبر اتفاقا ولهذا يستوي المغرب وغيره مما يعتبر في تقديم الاذان وعدمه ويرجع هذا الى مطالبة كون
العلة علة وجوابه اي جواب هذا القسم من عدم التاثير جوابه جواب سوال المطالبة كما مر والى القسم الثاني
من الاربعة اشار المص بقوله واما عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف بمن يستغنى عنه في اثبات
الحكم في المقيس عليه بغيره مثاله في بيع الغايب المبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء فيقول المعترض
كونه غير مرئي والا ناسب نفي الصحة فلا تاثير له لعدم صحة بيع الطير في الهواء فان العجز عن التسليم مستقل في
الطير ضرورة وحاصله معارضة للاصل كما اشار المص بقوله ويرجع الى المعارضة في الاصل اي يرجع
المعارضة في العلة بابداء وصف اخر هو العجز عن التسليم فرده قوم بامكان التعليل بامرين بان
يكون كل واحد من الوصفين علة كعدم الرؤية وعدم القدرة على التسليم اقول هذا انما يتم على زعم
المص لامتناع توارد العلتين على معلول واحد اذ الوصف علة تامة عنده واشار الى القسم الثالث
من الاربعة بقوله واما عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم وهو الراجع الى
عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا مثاله في المسئلة المرتدين اذا اتلفوا
مال المسلمين يقول الحنفي المستدل اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كساير المشركين فيقول المعترض
كونه دار الحرب لا تاثير له في الحكم عندكم ضرورة استواء التلف في دار الاسلام ودار الحرب فيرجع الى عدم
التاثير في الوصف فحاله حال سوال المطالبة واشار المص الى القسم الرابع من الاقسام الاربعة لعدم التاثير
بقوله واما عدم التاثير في الفرع وهو ان الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان
كان مناسبا مثاله ان يقول في تزويج المراة اذا زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح كما لو زوجت
من غير كفو فيقول المعترض كونه من غير كفو لا اثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفو ومن غير كفو

كفوا وحكمهما سواء فلا اثر له وهو راجع الى عدم التاثير في الحكم اقول هذا راجع الى سوال المطالبة
وفي الشرح العضدي انه من قبيل المعارضة بوصف ولعله هو الاقرب ومنها القدح في المناسبة
اي من الاعتراضات القدح في المناسبة وهو واحد من العشرة الداخلة في النوع الرابع مثاله ان التخلي للعبادة افضل
من النكاح لما فيه من تزكية النفس فيقال لكنه يفوت اضعاف تلك المصلحة من وجود الولد وكف النظر عن الحرام
وكسر الشهوة الحاجبة عن الاقبال على امور الله وزرق العيال والشفقة عليهم وغير ذلك وهذه
ارجح من مصالح العبادة فيقول المستدل بل مصلحة العبادة ارجح لانها لاقبال على امور الله وما ذكرتم
لحفظ النسل ومنها القدح في افضاء الحكم الى المقصود اشار المص اليه بقوله وفي اقتضاء الحكم تحصيل المقصود
هذا الاعتراض وما قبله سوالان من العشرة واسم الاول منهما عدم افضاء المناسب وقد يسمى القدح
٢٧٠ في المناسبة والثاني وجود المعارض للمصلحة ويسمى بالقدح في افضاء الحكم الى المقصود مثاله ان يقال على
علة تحريم مصاهرة المحارم على التابيد انما منجرة الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة انه يفضي الى رفع
الفجور وتقريره ان رفع الحجاب مع تلاقي الرجال والنساء يفضي الى الفجور وانه مندفع بتحريم التابيد
اذ يرتفع الطمع المفضي الى مقدمات الميل المفضية الى الفجور فيقول المعترض لا يفضي الى ذلك بل سد
باب النكاح افضى الى الفجور لان النفس حريصة على ما منعت عنه وقوة داعية الشهوة مع اليأس
عن محل مظنة الفجور والجواب ان التابيد يمنع ما ذكرناه من المقدمات والنظر بالدوام يصير كالامر
الطبيعي ومنها خفاء الوصف وهو السادس من العشرة الداخلة في النوع الرابع كالرضا في العقود
والقصد في الافعال لان الخفي لا يعرف الخفي والجواب ضبطه بصيغة ظاهرة كضبط الرضا بصيغ
العقود وضبط القصد بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح في القتل او عدم انضباط وهو
السوال السابع من العشرة كالحرج والمشقة والضرر فانها امور ذوات مراتب غير محصورة لا تتميز وتختلف
بالاشخاص والاحوال والازمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها والجواب انه اما منضبط كما في
المشقة والمضرة انه منضبط عرفا واما بضبط بوصف كالمشقة بالسفر والضبط بالحدود ومنها
المعارضة اما في الاصل بمعنى اخر غير ما علل به المستدل وهو السوال العاشر الداخل في النوع الرابع

وفي قبوله خلاف لان تعدد الوصف المؤثر جائز وقد مر ما فيه اختلف في قبول هذه المعارضة المختار
قبولها لانه لو لم يقبل يلزم التحكم واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان الملازمة ان الوصف الذي
جعله المستدل علة الحكم ثم انه بعد قبول هذه المعارضة قد اختلفوا في انه هل يلزم المعترض بيان الوصف
الذي اتى به منتف في الفرع اولا فقيل يلزم لينفعه دعوى التعليل به اذ لولاه لم ينتف العلة
في الفرع فيثبت الحكم فيه ويحصل غرض المستدل وقيل لا يلزم لان غرضه هدم الاستقلال بما ادعى المستدل
انه مستقل وهذا القدر يحصل بمجرد ابدائه وقيل ان لو تعرض بنفيه في الفرع صريحا لزمه بيانه والا فلا وهذا
هو المختار اما انه اذا لم يصرح به فليس عليه بيان فلانه قد اتى بما لم يتم الدليل معه فقد اعترض لا ببيان
عدم الحكم في الفرع حتى لو ثبت بدليل كان لم يكن الا ما له وربما سلمه واما اذا صرح به لزم فلانه التزم
ام او لم يجب عليه ابتداء ويلزم بالالتزام ويجب عليه الوفاء بما التزم هذا عبارة الشرح العضدي وهذا
المقام فان صرح المعترض بالفرق بان قال لا يلزم مما ذكرت من الوصف ثبوت الحكم في الفرع لوجود
الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع والا فلا اذ ادعى المعترض الفرق بين الاصل
والفرع والمستدل مع مكنه ذلك لا يجب عليه بيان نفيه الا ان يراد بيان النفي اعم من المنع وفيه بحث
ظاهر ولا يفتقر الا اصل الوصف الذي عارض به هذا كما لو نوقع على قبول المعارضة وهو انه هل
يحتاج المعارض الى اصل بين ما سبر وصفه الذي ابداه في ذلك الاصل حتى يقبل منه كان يقول العلة
الطعم دون القوت كما في الملح فقد اختلف فيه والمختار انه لا يحتاج لان حاصل هذا الاعتراض ص
احد الامرين اما نفي ثبوت الحكم في الفرع بعلة المستدل ويكفيه ان لا يثبت عليتها بالاستقلال ولا
يحتاج في ذلك الا ان يجب عليه ابداء ما لاستقلال فان كون وزن علة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة
لا بوجه الاصل اصلا واما صد المستدل عن التعليل بذلك لجواز تاثير هذا او الاحتمال كاف
فهو لا يدعي علته فلا يحتاج الى شهادة اصل وايضا فان اصل المستدل اصله بان يقول العلة الطعم
او الكيل وكلاهما كما في البر بعينه فاذا طالبه باصل طالبه به بما قد يحصل حصوله فلا فائدة فيه
وجوابه اي جواب سؤال المعارضة اما بمنع وجود الوصف للمعارض به في الاصل وهو اول قدح في

في تقريره كلام الشرح العضدي انه حمل المعارضة على النقض التفصيلي فانه اكتفى باحتمال علية الوصف المبدا
كما يشعر به فما جعله واجبا يكون غير جائز وتحقيق المقام ان مرادهم بابداء الوصف المحتمل للعلية استقلاله
او جزء اثبات نقيض مدعى المستدل حيث جزم ان العلة هو الوصف الذي ابداه والمحتمل غيره
والمعترض ابدى وصفا يحتمل ان يكون علة فيبطل حكمه بعدم الاحتمال الظهور وصف يظن انه علة
او جزء علة ولو بدا ما حققنا انهم اجابوا عن هذا الدليل بالمنع والمنع على المنع غير جائز قطعا ثم
يتوجه على الشرح العضدي حيث جعل صد المستدل عن التعليل بذلك الوصف اغراضا ان يكون
تمكن المستدل عن التعليل مقاما لغير المقامات السبعة المذكورة في الشرح العضدي والمطالبة
بتاثيره اي تاثير الوصف المعارض به في الحكم بان يقول لم قلت ان الكيل مؤثر وقيل ان يعارض
القوت بالكيل فيقول لا نم انه كيل لان العبرة بعادة زمن الرسول صلى الله عليه وآله وكان في
٢٧١ موزونا وهذا انما يسمع من المستدل اذا كان مثبتا للعلية بالمناسبة او الشبه حتى يحتاج المعارض
في معارضته الى بيان مناسبة او شبهه بخلاف ما اذا اثبته بالسبر والتقسيم فان الوصف يدخل في
السبر بدون ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال واما في الفرع بما يقتضي حكم المستدل اما بنص او اجماع
او غيرهما وهذا القسم آخر للمعارضة مقابلة لقوله اما في الاصل بمعنى آخر وهذا المسمى المعارضة في الفرع
بما يقتضي نقيض الحكم فيه بان يقول ما ذكرته من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي
وصف آخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك او المعنى بالمعارضة اذا اطلقت وقد اختلف في قبوله من
حيث ان المعترض شانه الهدم وابطال ما قصده المستدل لا الاستدلال على دعوى آخر
من حيث تحققه اي حيث يحقق الهدم الذي هو مقصد المعترض نوع كالاستدلال اذ دليله
مقاوم ومعارض لدليل المستدل فينهدم بالدليل مقصد المستدل ولا يحسن في الطريق اي لا امتناع
في الهدم بالدليل وغيره او تعيين الطريق وليس داب المناظرة في الشرح العضدي على ما هو
قلب المناظرة لان المعارض كان معترضا فصار مستدلا والمعترض صار مستدلا وهو خروج عما قصداه
والجواب انما يكون قلبا للمناظرة لو قصد المعارض اثبات ما قصده اثبات ما يقتضيه دليله و

[illegible]

المذكورة اما التركيب فلانه قسمان مركب الاصل ومركب الوصف مرجع احدهما منع حكم الاصل او منع العلية ومرجع الآخر
منع وجود الحكم او منع وجود العلة في الفرع فليس سؤالا براسه واما التعدية فانهم ذكروا في مثالها ان يقول المستدل ل
في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغر وما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغ فما ذكرته
قد تعدى الحكم الى البنت الصغيرة وهذا التمثيل يجعل هذا السؤال راجعا الى المعارضة في الاصل بوصف آخر وهو البكارة
بالصغر مع زيادة تعرض للتسوية في التعدية دفعا لترجيح المعين بالتعدية فلا يكون سؤالا آخر والمص ذكر في النهاية
ان التعدية رجع الى المعارضة في الاصل فالاولى حذفه عن درجة الاعتبار والمص ذكر القياس المركب فيما مضى
في شرائط اركان القياس ولذا كان مرجع التركيب الى ما ذكر في الشرح العضدي فقد ذكر سؤالات الفرع كما في منع
وجود الوصف في الفرع ايضا وجوابه هو جواب منع الاصل فعلى هذا بقي من السؤالات ما لا يذكره المص سؤال اختلاف في
حكم الفرع للاصل واختلاف الضابط في الاصل والفرع اما مخالفة حكم الفرع للاصل فتوجيه ايراده ان يقال حكم الفرع مخالف
لحكم الاصل حقيقة وان ساواه بدليلك صورة والمطلوب مساواته له حقيقة فما هو مطلوبك غير ما افاده دليلك والدليل اذا نصب
في غير محل النزاع كان فاسدا لان المقصود منه اثبات محل النزاع مثاله ان يقاس النكاح على البيع او البيع على النكاح في عدم الصحة بجامع في صورة
فيقول المعترض الحكم مختلف فان عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمة المباشرة والجواب ان البطلان شي واحد
وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه وانما اختلف المحل بكونه بيعا ونكاحا واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه بل اختلاف المحل
شرط في القياس ضرورة فكيف يجعل شرطا مانعا عنه فيلزم امتناعه ابدا اقول هذا عبارة الشرح العضدي وهو يشعر بان هذا
الاعتراض قريب الى القول بالموجب ولعل هذا سبب ترك المص ثم ان قوله اختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه ان اريد
به اختلاف المحل شخصا لا يوجب اختلاف ما حل فيه شخصا فهو خلاف ما ادعاه في اول الكتاب القياس بان العقل لحكم بديهة
وان اريد به اختلاف المحل بالنوع والجنس فهو لا يوجب اختلاف الحال كذلك فهو مسلم لكن لا يصح قوله هو شرط القياس اذ ن
اختلاف الجنس ليس شرطا في القياس واما اختلاف الضابط بان يقول المستدل في شهود الزور تسببوا بالقتل فيجب
القصاص كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف فانه في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة ولم
يعتبر تساويهما في المصلحة فقد يعتبر الشارع احدهما دون الآخر وجوابه بوجهين احدهما ان الضابط هو القدر المشترك
والتسبب وانه امر منضبط عرفا فيصلح مناطه وثانيهما ان يبين ان افضائه في الاصل وارجح منه حيثية التعد كما لو الفرع مثل افضائه

لو جعل في مسئلة القصاص من الشهود الاصل هو المغري للحيوان على القتل فيقول المعترض الضابط في الاصل
اغراء الحيوان وفي الفرع الشهادة فيجيب المستدل بان افضاء التسبب بالشهادة الى القتل اقوى من افضاء
التسبب بالاغراء فان انبعاث اولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلبا للتشفي بالانتقام اغلب
من انبعاث الحيوان على قتل من يغرى هو عليه وذلك بسبب نفرته عن الادمي وعدم علمه بالاغراء واذا كان
كذلك لم يضر اختلاف اصل التسبب بكونه شهادة واغراء فانه صلح قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالاغراء
والاصل ولا بد من مخالفة للفرع هذا كلام الشرح العضدي ويظهر منه ان هذا الاعتراض قريب من بعض الاعتراضات



المذكورة كما لا يخفى فلذلك لم يذكره المص في اعداد الاعتراضات لانه يعلم هو وجوابه بالمقايسة اعلم انه قال في
الشرح العضدي الاعتراضات اما من جنس واحد كالاستفسار او المنع او المعارضة او النقض فهذا يجوز تعدده اتفاقا
واما اجناس متعددة كالاستفسار والمنع والمعارضة والنقض فهذا اختلف في جواز تعدده فمنعه اهل سمرقند لكونه ابعد
٢٧٢ من الخبط واقرب الى الضبط واذا جوزنا الجمع فالمرتبة طبعا فالترتيب اللائق المناسب للترتيب الطبيعي ان يقدم من
الاعتراضات ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة ثم بالفرع ويقدم النقض على معارضة الاصل اقول اولا يفهم من كلام
الشرح العضدي ان الاستفسار داخل في المنع والمعارضة وهذا الكلام يأبى عنه فانه يفهم ان الاستفسار ليس من المنع
ولا معارضة ولا نقض تامل ولكن هذا آخر ما يذكر في الكتاب لقد احسن حيث ختم كتابه بالوفاق اللهم ارنا الحق
حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه ومن اراد التطويل في ذكر المسائل وتفصيلها
ل وتحقيق ما دون في هذا الفن من المسائل والسؤال والجواب فليطالعه في كتابنا المسمى نهاية الوصول الى علم الاصول
فانه قد بلغ فيما اراد وتجاوز النهاية في ابلاغ السالك منهج السداد والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب
قال الشيخ المحقق قد فرغ العبد المفتقر الى الله الغني جمال الدين عبد الله بن محمد بن الحسن الحسيني الجرجاني عن تعليق هذا
س الشرح في اواسط شهر ربيع الآخر سنة تسع وعشرين وتسعمائة من الهجرة النبوية اه كتابه بيمينه وحشرهم يوم تبلى كل اناس
بامامهم لمن اقتدى بهم في دينه ووقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب في ليلة حادي عشر من شهر رمضان المبارك
لسنة اربعة عشر والف من الهجرة النبوية في بلدة سارى جنت عن الحدثان الموارى حسب استدعاء السعادة مقرون الحكيم
الكامل الحاذق مسيح زمانه مولانا يحيى وحامي الحرمين محبوب قلوب الخلائق المخدوم الاعز المتصف بالخلق الكريم مولانا ابراهيم
سلمهما الله تعالى وانا العبد الاقل الجاني محمد ... عفى الله عنهم عن والديه
بحق محمد النبي ... واولاده المعصومين صلوات
الله عليهم اجمعين ١٥ ...

وليس كذلك بل قصده بطلان هدم دليل المستدل وقصوره عن افادة مدلوله فكانه يقول دليلك لا يفيد ما ادعيت لقيام المعارض وهو دليل فعليك ابطال دليل ليسلم لك دليلك فيفيد او كيف يفيد ما يقتضيه وهو معارض بدليل المستدل فان المعارض من الطرفين وكل يبطل حكم الآخر هذا عبارة الشرح العضدى واقول هذا الكلام يقتضى ان لا يصح اثبات الدعوى فى مقابلة دليل الخصم الا بعد ابطاله وهذا ليس بلازم لجواز ثبوت الترجيح كما مر واما فى الاصل والفرع معا هذا قسم آخر للمعارضة مقابل لقوله واما فى الفرع الخ وهو سؤال الفرق وهو ابداء خصوصية فى الاصل هو شرطه وله ان لا يتعرض لعدمها فى الفرع فيكون معارضة فى الاصل وابداء خصوصية فى الفرع وهو مانع وله ان لا يتعرض لعدمها فى الاصل فيكون معارضة فى الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط فى الفرع وعدم المانع فى الاصل فيكون مجموع المعارضتين هو الفرق كما يفهم من كلام المص وانت تعلم ان التركيب السؤالين لو اعتبر بصير السؤال اكثر اعلم ان الشارح فى هذا المقام ان عدد الاعتراضات يرتقى الى خمسة وعشرين والمص ذكر بعضها فى ضمن البعض وبعضها صريحا ونحن نشير الى الكل لنظهر قصد المص فنقول فى الشرح العضدى جعل الاعتراض واحدا هو الاستفسار وبعضها باعتبار التمكن من القياس فى الشرح العضدى النوع الثانى من الاعتراضات وهو ما يعتبر تمكنه من الاستدلال بالقياس فى تلك المسئلة فان منع من تمكنه من القياس مطلقا فهو فساد الاعتبار كانه يدعى ان القياس لا يعتبر فى تلك المسئلة وان منع من القياس المخصوص فهو فساد الوضع كانه يدعى فى المسئلة انه وضع فيها قياسا لا يصح وضعه فيها والمص ذكر الاستفسار وهذين السؤالين وبعضها باعتبار المقدمات وجعل مقدمات القياس اربعا الاولى دعوى حكم الاصل فقال النوع الثالث من الاعتراضات لو رد على المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى حكم الاصل لا مجال للمعارضة هنا لانه غصب لمنصب الاستدلال فينقلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا فى نفس صورة المناظرة وذلك مما لا يجوزه ضابط الجدال ولئلا يفوت المقصود من المناظرة فتعين المنع وذلك اما ابتداء او بعد التقسيم ويسمى تقسيما هذه عبارته واقول لو صح هذا الكلام يبطل المعارضة كما اشرنا مع ان الحق خلافه ثم ان المص ذكر منع دعوى حكم الاصل بحيث يشمل القسمين فعلم الاعتراضان فى الشرح العضدى النوع الرابع من الاعتراضات على المقدمة الثانية من مقدمات القياس وهو قوله الحكم معلل فى الاصل بوصف كذا فالقدح فيها اما فى وجود الوصف واما فى عليته والثانى اما بنفى العلية صريحا او نفى لازمها والاول اما منع مجردا ومعارضة بان ليس عدم التاثير والثانى

ان يخص بالمناسبة او لا فالمختص بحسب شروط المناسب وهى الافضاء الى المصلحة وعدم المعارض لها والظهور والانضباط فهذه اربعة وهى نفى كل واحد منها وغير المختص حيث شرط فى العلة الاطراد والانعكاس اما نفى الطرد وهو بلا قيد النقض وبقيد كسر وبعدمه نقض واما نفى الانعكاس فصار عشرة ففى الكل منع وجود العلة ونفى عليتها عدم تاثيرها فى المناسب فاحدها عدم الافضاء وجود المعارض عدم الظهور عدم الانضباط ثم فى الكل النقض الكسر عدم العكس اقول تجويز المعارضة هنا ايضا غصب المنصب والا ترجيح ثم ان المص ذكر العشرة بتمامها منع وجود العلة فى الاصل منع عليه الوصف عدم التاثير النقض عدم الافضاء وعدم الظهور عدم الانضباط عدم العكس وجود المعارض الكسر بعضها هنا وبعضها فيما مضى فى الشرح العضدى النوع الخامس من الاعتراضات ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة وهى دعوى وجود العلة فى الفرع سواء وهو اما بمنع وجود ما ادعى او بالمعارضة او بدعوى المساواة باعتبار ضميمة شرط فى الاصل او مانع فى الفرع ويسمى الفرق او باعتبار نفس العلة لاختلاف فى الضابط او فى المصلحة فهذه خمسة منع وجود الوصف فى الفرع المعارضة فى الفرع الفرق اختلاف الضابط اختلاف جنس المصلحة اقول المعارضة هنا ايضا غصب المنصب ثم ان المص ذكر اعتراضين من الخمسة المعارضة فى الفرع الفرق ولم يذكر اختلاف جنس المصلحة لانه قال فى النهاية انه راجع الى المعارضة فى الاصل كما فى الشرح العضدى النوع السادس من الاعتراضات ما يرد على المقدمة الرابعة وهى قوله فيوجد الحكم فى الفرع واما قام عليه الدليل فلا سبيل الى منعه بل يدعى المخالفة وهى اما معتبرا عليه او مدعيا ان دليلك يقتضى المخالفة وهذا يسمى قلبا فهذان اعتراضان مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل والقلب اقول قوله فيوجد فى الفرع نتيجة القياس فجعله من المقدمات بعيد عن الصواب فلا بد ان يحمل على منع الاستلزام فيراجع السؤال الى المقدمة الضمنية فلا يصح كلام الشرح العضدى ان هذا الاعتراض يرجع الى المقدمة فان اريد بالمقدمة المقدمة الصريحة فدعوى الاستلزام ليست منها وان اريد الاعم يكون النوع الثامن من الاعتراضات ايضا بالنسبة الى المقدمة المستدل تدعى انه يتمكن من القياس وكيف لا ولا يلزم عدم توجه الاعتراض اصلا ثم ان المص ذكر من الاعتراضين القلب ولم يذكر الاول لان يجى حاله فى الشرح العضدى النوع السابع من الاعتراضات هو الوارد على قوله بعد اثبات الحكم فى الفرع وذلك هو المطلوب فيمنعه ويقول لا نم بل النزاع بعد باق وذلك خاتمة الاعتراضات وهو اعتراض واحد يسمى القول بالموجب ذكره المص فيما مضى واما سؤال التركيب والتعدية ففى الشرح العضدى انهما يرجعان الى الاعتراضات

الفرع مثل انتفاء

